FLORIN MIHĂESCU

SIMBOL ŞI ORTODOXIE

HERUVIM

SIMBOL ŞI ORTODOXIE

Florin Mihăescu, născut la 19 februarie 1923 în Tomşani Vâlcea, din familie de învăţători şi preoţi (bunicul matern, preotul Teodor Bălăşel, fiind un cunoscut folclorist), a absolvit Liceul „Al. Lahovary" din Râmnicu Vâlcea în 1942 şi apoi Institutul Politehnic din Bucureşti în 1947, urmând în paralel cursurile Facultăţii de Litere. Şi-a desfăşurat activitatea în domeniul ingineriei construcţiilor. În 1958 l-a întâlnit, în casa poetei Lucreţia Andriu, pe Vasile Lovinescu şi, prin el, a cunoscut opera lui René Guénon. Cei doi l-au influenţat hotărâtor, preluând de la aceştia valorile hermeneuticii tradiţionale, pe care le va aplica în studiile sale ulterioare. După 1989, publică în ziare şi reviste din ţară, „Lumea creştină", „LAI-Cotidianul", „Luceafărul", „Steaua", „Convorbiri Literare", „Viaţa Românească" şi altele, dar şi în unele străine, precum „Vie della Tradizione", „Connaissance des Religions" etc. Face parte din conducerea revistei „Raţiunea Mistică", editată de Fundaţia „Sfântul Gheorghe-Vechi", din cenaclul bisericii „Pogorârea Sfântului Duh", ca şi din colegiul redacţional al revistei „Ianus", a Fundaţiei Har.

Apariţii editoriale: „Minima spiritualia" (cu Roxana Cristian), Ed. Rosmarin, 1995; „Hamlet, prinţul melancoliei", Ed. Rosmarin, 1997; „Vasile Lovinescu şi funcţiunea tradiţională" (cu Roxana Cristian), Ed. Rosmarin, 1998; „Shakespeare şi teatrul iniţiatic", Ed. Rosmarin, 1998; „Omul în tradiţia creştină", Ed. Rosmarin, 1999 şi Ed. Heruvim, 2011; „Shakespeare şi tragediile iubirii", Ed. Rosmarin, 2000; „Simbol şi ortodoxie", Ed. Sf. Gheorghe Vechi, 2000; „Cosmosul în tradiţia creştină", Ed. Rosmarin, 2001; „Shakespeare şi tragediile puterii", Ed. Rosmarin, 2001; „René Guénon şi tradiţia creştină (cu Roxana Cristian)", Ed. Rosmarin, 2001; „Shakespeare şi tragediile însingurării", Ed. Rosmarin, 2001; „Mit şi simbol în Vechiul Testament", Ed. Arhetip, 2003; „Treptele cunoaşterii iniţiatice la Vasile Lovinescu", Ed. Arhetip, 2003; „Simbol şi parabolă în Evanghelii", Ed. Pontifex, p. 2004; „Doctrină şi simbol în Evanghelia lui Ioan", Ed. Răzeşu, 2005; „Cultură şi simbol", Ed. Pontifex, 2005; „W. Shakespeare – Sonete", Ed. Pontifex, 2007; „Drama istoriei lui W. Shakespeare", Ed. Pontifex, 2008; „Hermeneutica sonetelor", Ed. Pontifex, 2008; „Simbolismul scării", Ed. Pontifex, 2009.

FLORIN MIHĂESCU

SIMBOL ŞI ORTODOXIE

HERUVIM
PĂTRĂUȚI • 2012

Coperta întâi:
Icoana în frescă *Maica Domnului a Rugului Aprins*, Biserica Învierea Domnului, Mănăstirea Sucevița
Fotografie copertă: Petru Palamar
Scanare text şi procesare: Ovidiu Schipor şi Doina Schipor
Concepție grafică şi paginare: Cristi Mucileanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MIHĂESCU, FLORIN
Simbol și ortodoxie / Florin Mihăescu ; studiu introd. de pr. Gabriel Herea. - Pătrăuți : Heruvim, 2012
ISBN 978-606-92406-6-3

I. Herea, Gabriel (pref.)

28

© Editura Heruvim, 2012
Biserica Monument UNESCO
Pătrăuți, județul Suceava, România
Tel: 0740057712
e-mail: parintelegabriel@yahoo.com
www.editura-heruvim.ro

Bunicului meu, preot Teodor Bălăşel, închinare.

CUPRINS

STUDIU INTRODUCTIV 9
CUNOAŞTERE ŞI LIMBAJ ÎN EVANGHELII 29
CONTEMPLAȚIE ŞI CREAȚIE 48
CREAȚIE ŞI ISTORIE 74
CREDINȚĂ, IUBIRE, CUNOAŞTERE 105
DESPRE NĂDEJDE 122
RAIUL DIN NOI 132
IADUL DE LÂNGĂ RAI 155
MÂNTUIRE ŞI DESĂVÂRŞIRE 178
DE LA PEDEAPSĂ LA IERTARE 204
JERTFA ÎNTRE DĂRUIRE ŞI RENUNȚARE 217
TREPTELE RECUNOŞTINȚEI 233
RECULEGEREA SAU REGĂSIREA DE SINE 242
CULTURĂ ŞI ÎNCHINARE 252

STUDIU INTRODUCTIV

„.... întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții.
În acela se află acesta, prin înțelesuri; iar în acesta acela, prin figuri".

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*

Învățătura creştină a fost dintru început un teren foarte fertil pentru dezvoltarea simbolului. Temeiul simbolic apare încă din primul capitol al Bibliei, şi anume din felul în care Dumnezeu creează, folosindu-se de cuvânt. „Şi a zis Dumnezeu: Să fie ... şi a fost"[1]. Fiecare lucru creat are în spatele lui o rațiune abstractă, un gând al Creatorului. Dumnezeu a alcătuit lumea, conform unui plan ce conține „rațiunile lucrurilor, întocmite dinainte de veacuri de Dumnezeu"[2]. Aceste rațiuni au generat formele care au dat înfățişare creației. Prezența rațiunilor lui Dumnezeu în lucruri transformă creația într-un mesaj simbolic lăsat oamenilor. Şi dacă suntem atenți la ceea ce spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, aflăm că acest mesaj are un scop precis: „pentru a fi mărturie vie existenței Sale, astfel încât oamenii să afle mai uşor calea spre Dumnezeu, şi pentru ca nici un necredincios să nu aibă ca scuză faptul că nu a ştiut de existența lui Dumnezeu şi de voia Lui"[3].

Avem de-a face cu prima comunicare simbolică, cu atât mai importantă încât ea se petrece în momentul

1 Facerea cap.1, versetele 3, 6, 9, 11, 14, 24.
2 Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, rp. 13, *Filocalia*, vol. III, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 65;
3 *Ibidem*, rp. 51, scolia 2, p. 222.

întemeierii lumii. După cum vedem, omul a fost plasat într-un mediu eminamente simbolic. De aceea părintele Dumitru Stăniloae asociază puterile dăruite de Dumnezeu omului cu complexitatea creației materiale: „Dumnezeu creând lucrurile ca plasticizări şi sensibilizări ale raţiunilor Sale a dat totodată omului raţiunea ca organ de cunoaştere a lor"[4]. Adam, el însuşi „chip a lui Dumnezeu"[5], demonstrează capacitatea umană de a recunoaşte raţiunile lui Dumnezeu din lucruri. Prin numele ce le dă animalelor[6], Adam arată putere de a recunoaşte esenţele nominale. Contemplând imaginile naturale ale lumii create, Adam vede semnătura divină şi astfel poate atribui fiecărei fiinţe numele esenţei transcendente[7].

*

Cultura creştină se dezvoltă sub apăsătoarea impresie lăsată de eşecul adamic. Sfântul Maxim spune în *Ambigua*, că omul a fost creat ca microcosmos fiindcă este chemat să fie şi mediator. El trebuia să facă ceva mai mult decât să reflecte pur şi simplu structura universului. Sarcina lui este de a conduce multiplicitatea şi dualitatea universului spre unirea finală[8]. Şi sunt cinci distincţiile între care, omului îi era menit prin fire să facă mediere: (1) între cele create şi cele necreate; (2) între inteligibilul

4 Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1996, p. 232.

5 „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său" – Facerea 1, 27.

6 Facerea 2, 19-20.

7 Vianu Mureşan, *Simbolul, Icoana, Faţa*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2006, p. 71.

8 Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul,* Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1999, p.74; vezi şi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 2006, p. 393 ş.u.

creat şi sensibilul creat; (3) între cerul şi pământul sensibil; (4) între paradisul terestru şi pământul pe care îl locuim; şi (5) între bărbat şi femeie.

Destinul simbolic ratat de Adam este împlinit de Iisus Hristos Dumnezeu („Căci, precum în Adam toţi mor, aşa şi în Hristos toţi vor învia."[9]). Medierea desăvârşită se face în persoana Cuvântului-văzut („Şi cuvântul S-a făcut trup şi S-a sălăşluit între noi şi am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr"[10]). Din această clipă, imaginea şi valoarea ei simbolică vor fi nedespărțite de cultura creştină ce se va naşte. Iisus Hristos Dumnezeu Cuvântul-văzut se va ridica la cer păstrând în veşnicie trupul omenesc şi vizibilitatea urmelor medierii sale excepționale (semnele cuielor). Universul inteligibil şi sensibil se configurează acum în jurul Cuvântului văzut, Mediatorul divin. Împlinirea în Noul Adam a destinului simbolic ratat de vechiul Adam îşi găseşte ecoul în scrierile Sfântului Maxim: „Căci El (Hristos) a unit pe om înlăturând tainic în duh, deosebirea dintre bărbat şi femeie întrucât a eliberat în amândoi raţiunea firii de caracteristicile crescute din patimi[11]. A unit apoi pământul, înlăturând deosebirea dintre paradisul sensibil şi pământul pe care îl locuim"[12]; „A unit de asemenea pământul cu cerul, arătând astfel firea lucrurilor sensibile ca una singură ce gravitează spre ea însăşi. A unit iarăşi cele sensibile cu cele inteligibile, dovedind că şi firea celor create este una singură, aflându-se într-o strânsă legătură printr-o raţiune tainică. În sfârşit a unit

9 I Corinteni 15, 22.

10 Ioan 1, 14.

11 În *Răspunsuri către Talasie*, p. 181, 182.

12 Tâlcuirea părintelui Stăniloae: Pământul acesta poate redeveni prin viaţa noastră curată şi prin bună înţelegerea dintre oameni paradisul sensibil, care a fost la început. ... Prin Hristos pământul a redevenit un paradis în potenţă. În *Filocalia...,* vol.III, p. 181, 182.

într-un mod şi după o raţiune mai presus de fire toată firea creată cu Creatorul”[13].

Prin acţiunea de adunare a celor despărţite (sim-balein), Iisus Hristos Mântuitorul activează un proces de restaurare a omului. Din momentul Învierii lui Hristos, urmaşilor lui Adam li se redă posibilitatea şi misiunea de a media. Simbolul, sub diferitele sale forme, este o unealtă utilizată de teologie, imnografie şi iconografie în efortul de a construi un discurs sau o expunere cu rolul de a susţine procesul spiritual de unificare a sensibilului cu inteligibilul.

De la simbolul *imagine verbală* la simbolul *imagine plastică*

Folosim termenul de „imagine verbală” în acelaşi sens cu John Baggley, care spune: „Parte din imageria verbală şi din simbolismul biblic se regăsesc în tradiţia creştină sub formă de imagini verbale, redate uneori în arta decorativă a bisericilor”[14]. Despre acestea, Dumitru Vanca scrie: „Actul verbal al comunicării lasă impresia că este absolut independent de simţul optic; în realitate este o totală dependenţă de acesta sau de celelalte simţuri deoarece orice cuvânt este generator de imagini. Acestea sunt denumite *imagini verbale*”[15].

Interdependenţa ontologică dintre *cuvânt* şi *imagine* îl face pe Paul Evdochimov să afirme: „După cum timpul nu poate fi despărţit de spaţiu, cuvântul nu poate fi

13 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri...* p.181, 182.

14 John Baggley, *Porţi spre veşnicie. Icoanele şi semnificaţia lor duhovnicească*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2004, p. 68-69.

15 Dumitru Vanca, *Icoană şi cateheză,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 30-31.

despărțit de imagine”[16]. Mai mult decât atât, analizând această problemă în contextul liturgic, Michel Quenot translează calitatea iconică a *cuvântului* către Evanghelia-obiect de cult: „Simbol al prezenței lui Hristos, cartea Evangheliilor aşezată pe altar în timpul Sfintei Liturghii este icoana verbală, semn tangibil al legăturii indisociabile dintre Cuvânt şi Sfintele Daruri, ambele oferite ca hrană”[17].

Poate cel mai important teoretician patristic al imaginii verbale cu valoare de simbol este Sfântul Dionisie Areopagitul. În cartea sa *Despre Ierarhia Cerească*, Dionisie acordă un întreg capitol (II) acestei probleme. Sugestiv, capitolul se intitulează „În mod cuvenit, cetele dumnezeieşti şi cereşti se arată prin simboale neasemenea lor”.

Dionisie îşi începe demonstrația pornind de la „*chipurile sfinte”* folosite de cuvintele Scripturii pentru a înfăţişa cetele îngereşti[18]. Înşiruirea *chipurilor sfinte* începe cu Tetramorful (*cf. Iez. 1,6-10; Dan 7,4; Apoc. 4,7*), păsări înaripate (*cf. Iez. 1,11; Is. 6,2*), roțile de foc (*Iez 1,15; Dan 7,9*), tronurile materiale (*cf. Iez. 1,26; Dan 7,9; Apoc. 4,4*), caii colorați (*cf. Zah. 1,8; 6,2*), căpetenie de oşti (*cf. Iosua 5,14*), înşiruirea terminându-se cu precizarea: „şi câte alte predate nouă de cuvintele Scripturii printr-o sfântă închipuire în felurimea simboalelor revelației.”

Concluzia primului paragraf al capitolului al II-lea rămâne ca un principiu fără de care nu poate fi făcută nici o interpretare asupra textului biblic: „Căci teologia (Scriptura) s-a folosit foarte simplu de sfintele închipuiri poetice pentru minţile fără chipuri, ținând seama,..., de

16 Paul Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1993, p. 34.

17 Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial – Chipul, Cuvântul şi Trupul lui Dumnezeu*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2007, p. 89.

18 Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, Editura Paideia, p.16.

mintea noastră şi gândindu-se la ridicarea potrivită ei şi plăsmuind sfintele descrieri în stare să o înalțe"[19].

Această metodă folosită de Scriptură pentru a oferi forme materiale minților cereşti, este valabilă şi atunci când mesajul revelat în Scriptură se raportează la Dumnezeu. Dumnezeirea e proslăvită pornind de la metafore ca „soarele dreptății (*cf. Mal.3,20*),...stea a dimineții (*cf. Petru 1,19; Apoc. 22,16*) ... ca foc (*cf. Ieş. 3,2; Deut. 4, 24; Evr. 12,29*), ... ca apa (*cf. Ps. 35, 9; Ier. 2,13; Pild. 16,22; Apoc. 7,17; Iez. 47,1; Is. 44,3*), ... izvor (*cf. Ioan 7,38; Apoc. 22,1*) ... mir bine mirositor (*cf. Cânt. 1,2*), ... piatra cea din capul unghiului (*cf. Is. 28, 16; Ef. 2,20*), ... dar şi ursoaică jefuită de pui (*cf. Os. 5,14; 13,7; Dan 7, 4-5; Apoc 13,2*) ... şi ca pe un vierme (*cf. Ps. 21,6*)"[20]. Dionisie integrează explicit descrierile cu ajutorul chipurilor neasemenea în teologia apofatică. El afirmă că „descrierile prin închipuiri neasemănătoare sunt mai potrivite ascunzimii celor tainice"[21], aceste descrieri fiind de fapt nişte negații, care marchează existența lui Dumnezeu, dar nu revelează esența sa, îndemnând pe cel ce receptează această descriere spre depăşirea ei, spre cucerirea inteligibilului ce există în mod evident deasupra acestor „descrieri neasemenea".

Posibilitatea folosirii acestei metode prin analogie materială vine din două realități cosmologice: (1) „... e cu putință să închipuim forme ce nu sunt contrare cetelor cereşti chiar pornind de la părțile cele mai de jos ale materiei, dat fiind că şi ea îşi are existența de la Cel cu adevărat bun"[22] şi (2) „Căci prin acestea (n.n. folosirea chipurilor urâte ale materiei) nelăsând mintea noastră să rămână în forme nepotrivite, îi dăm putința ca nemulțu-

19 *Ibidem,* p.16.
20 *Ibidem,* p.18,19.
21 *Ibidem,* p.17.
22 *Ibidem,* p.18.

miți de acelea să se lepede de împătimirea de cele materiale şi să se obişnuiască, să tindă cu sfințenie prin cele văzute spre înălțimile mai presus de lume"[23]. Sfântul Maxim Mărturisitorul completează această a II-a realitate cosmologică a raportului omului cu *chipurile neasemenea*: „Căci dacă (Scriptura) s-ar fi folosit de închipuiri mai cinstite, spunând că Puterile dumnezeieşti sunt cu chip aurit sau fulgerător, fără îndoială că cel ce le-ar auzi le-ar crede, luând, de la cele mai cinstite pentru oameni, motiv de a le crede.

Dar ea a ales chipuri ce nu sunt bune, ci nepotrivite lor, urâte, ca, ştiind noi sigur că nu sunt astfel, să căutăm adevărul celor ce sunt"[24].

Aceste „chipuri sfinte", „închipuiri poetice", „sfinte descrieri" sau „metafore revelatorii" folosite atât de des în Scriptură, au trecut cu uşurință în cultul bisericii, unde favorizate de atmosfera poetică a acestuia s-au definit şi s-au pus la îndemâna oamenilor, inclusiv a zugravilor de icoane.

Părintele Stăniloae subliniază rolul cultului în prelucrarea şi transmiterea mesajului revelat sub această formă: „Poezia utilizează limbajul simbolic, analogic. Dumnezeu este ca un munte înalt. Este ca un foc: îl încălzeşte pe om şi omul trebuie să se păzească, să se încălzească fără să fie mistuit. Dumnezeu este apa vie; apa dătătoare de viață... Nu ne putem lipsi de acest limbaj în teologie"[25].

Astfel, poezia religioasă este dominată „de prezența unei vaste serii simbolice şi analogice, care permite un mod optim de exprimare a elementului dumnezeiesc,

---

23 *Ibidem*, p.19.

24 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scolii* la Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, p.43.

25 Dumitru Stăniloae, M.-A. Costa de Beauregard, *Mica Dogmatică vorbită, dialoguri la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p.174,175.

în sensul în care oferă o posibilitate scăzută a epuizării lui"[26].

Dumitru Stăniloae diferențiază expresia simbolică biblică în funcție de nivelul de exprimare a revelației. Astfel, în Vechiul Testament, „Dumnezeu apărea trecător şi numai printr-una sau alta din energiile Sale, într-o formă văzută."[27] Aşa a fost norul sau stâlpul de foc care conducea pe istraeliți în pustie (Ieş. 13, 21-22), focul ce a mistuit jertfa lui Ilie, adierea de vânt (II Regi 19, 12), chivotul legii, cartea legii, cortul legii. Părintele Stăniloae reclamă acestor imagini un caracter profetic, subliniind că ele „n-aveau o realitate divină deplină în ele, ci erau proiectări anticipate dintr-o realitate divină ce avea să vină"[28].

Foarte importantă în funcționarea acestor imagini profetice este indicarea lor de către Dumnezeu. Semnificația simbolică a elementelor materiale obişnuite „vine prin descoperirea intențiilor speciale ale lui Dumnezeu față de lume şi prin indicarea unor lucruri ca simboluri al acelor intenții, printr-o revelație specială a lui Dumnezeu"[29].

Simbolurile profetice, prin felul lor de a fi şi de a funcționa au rolul de a arăta ceva despre Dumnezeu, dar în acelaşi timp au rolul şi de a separa pe om de Dumnezeu. Omul vechi-testamentar nu este pregătit să primească mai mult. (Ieşire 33, 20: „Fața Mea însă nu vei putea să o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea şi să trăiască." 33, 23: „...tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu vei vedea.") Părintele Stăniloae, spune că în „simboluri Lo-

---

26 Cristina Rogobete şi Sabin Preda, *Studiu introductiv*, la *Sfântul Roman Melodul, Imne*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2007, p.49.

27 Dumitru Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte şi imagini*, în *O teologie a icoanei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2005, p.26.

28 *Ibidem*, p.27.

29 Idem, *Considerații în legătură cu Sfintele Icoane* , în *O teologie a icoanei*, p.69.

gosul divin stătea *ca în umbră*, nu ieşea la lumină, era umbrit de coaja groasă a simbolului"[30].

Odată cu Întruparea lui Iisus Hristos Dumnezeu, se produc schimbări radicale în interacțiunea om – Dumnezeu şi implicit şi în mijloacele acestei interacțiuni, printre care imaginile-simbol.

Părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte despre apariția imaginii ontologice, pe care o defineşte ca „unitate definitivă, constituită prin sălăşluirea spiritului divin într-o formă văzută." Iar „cea mai vie şi mai ontologică imagine a Dumnezeirii a fost umanitatea lui Hristos, imagine realizată prin actul întrupării."[31] Această supremă imagine ontologică a Dumnezeirii, devine argument şi sursă complexei exprimări artistice prin icoană. Umanul iconic depăşeşte animalul, stihialul şi vegetalul simbolic. Omul devine conştient că este imagine a lui Dumnezeu şi „astfel începe domnia veşnică şi continuu perfecționată a omului sau a umanului peste tot universul şi peste tot ce este animalic. Ea îşi are în Hristos cel înviat şi înălțat o culme spre care tinde, o forță care o atrage şi o penetrează"[32].

Aşa cum textele Scripturii Noului Testament nu scot din uz textele Vechiului Testament, ci le recuperează cu grijă, demonstrând continuitatea şi împlinirea Revelației, tot aşa icoana nu scoate din uz simbolul profetic, ci îl recuperează în vederea argumentării mesajului şi scopului Revelației. „Toate aceste simboluri, inclusiv cele din Vechiul Testament, au căpătat prin venirea lui Dumnezeu în trup o transparență, o claritate pe care nu o aveau înainte"[33]. („După ce Dumnezeu odinioară în

30 *Ibidem,* p.73.

31 Idem, *Revelația...*, p.25.

32 *Ibidem*, p.27.

33 Idem, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilității icoanei*, în *O teologie a icoanei*, p.84.

multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit părinților noştri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul."[34])

Claritatea remarcată de părintele Stăniloae se manifestă atât la nivel semiotic, prin interpretările mesianice şi implicit eshatologice ale acestor simboluri, cât şi la nivel imagistic. Dacă în Vechiul Testament cea mai mare parte a acestor simboluri aveau calitatea de imagine verbală a unei revelații, în creştinism acestea capătă calități vizuale, asociate destinului lui Hristos. Întâlnite încă din creştinismul primar, ele pot fi uşor identificate până în icoanele de tradiție bizantină.

Apariția simbolului profetic imagine vizuală nu duce la ignorarea simbolului profetic imagine verbală. Acestuia i se acordă o importanță deosebită într-un foarte important document al Sfintei Tradiții, şi anume în Cărțile de cult. De asemenea este folosit în diferitele demonstrații ce se pot citi în scrierile Sfinților Părinți. Legătura între simbolul imagine verbală şi simbolul imagine vizuală este evident organică şi nu se poate face exegeza simbolului vizual fără cercetarea sursei acestei expresii artistice, sursă care este în mod evident simbolul imagine verbală.

Simboluri ale Întrupării lui Hristos

Kenoza lui Dumnezeu şi perihoreza firii dumnezeieşti şi firii omeneşti în ipostasul lui Iisus Hritos Dumnezeu-Întrupat sunt adevăruri ce depăşesc capacitatea oamenilor de a înțelege. O parte din efortul teologilor de a simboliza aceste două realități poate fi urmărită în imnografia şi iconografia dedicate Fecioarei Maria.

34 Evrei 1, 1-2.

Atât forma verbală, cât şi expresia plastică a cultului ortodox construiesc simbolic mesajul despre Întruparea lui Dumnezeu din Fecioară prin asocierea profeților Vechiului Testament cu persoana Maicii Domnului.

Iconografia de tradiție bizantină consemnează biruința Întrupării din Fecioară prin asocierea profeților cu elemente plastice ce au rolul de a aduce aminte de profeții sau de evenimentele revelatoare ale căror martori au fost, şi de plasarea acestora în interacțiune cu icoana Fecioarei. Sfântul Dionisie Areopagitul numeşte metaforele profeților „chipuri neasemenea”[35]. Imnografia liturgică explică destul de clar legătura dintre aceste simboluri şi misiunea Fecioarei: „Ceata proorocilor te-a însemnat mai înainte pe tine Preasfântă Fecioară, cu însemnări sfințite, că vei fi Născătoare de Dumnezeu”[36].

Actele imperiale bizantine aveau obiceiul de a încerca să lămurească probleme dogmatice, sau de cult, propunând cu titlu de lege soluții sau explicații. Edictul imperial bizantin care proclamă, în secolul al XIII-lea, luna august drept perioadă dedicată Maicii Domnului, afirmă: „Negreşit stânca e dintr-un munte care este prefigurarea Fecioarei, din care e Hristos Piatra din capul unghiului”[37].

Simbolul *Muntelui* este asociat Maicii Domnului şi Pruncului Hristos în scena *Maica Domnului a Rugului aprins* pictată în frescă la bisericile Sf. Gheorghe Suceava[38]

35 Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia Cerească*, în *Opere complete*, p. 16; Vezi şi capitolul „I.6.2. Imaginea verbală cu valoare simbolică”.

36 *Mineiul lunii Mai*, ziua a şaptesprezecea, p. 142.

37 *Edictul imperial bizantin de proclamare a lunii august drept luna Maicii Domnului*, în diac. Ioan I. Ică jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX şi în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceii – studii şi texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 308-309.

38 Icoana în frescă *Maica Domnului a Rugului Aprins* este pictată în

şi Sucevița[39]. Reprezentarea din naosul Suceviței asociază Maicii Domnului şi profeția lui Iezechiel despre *uşa cea închisă*, viziunea lui Iacob despre *Scară*, evenimentul revelator ale *Rugului aprins* arătat lui Moise şi minunea *Lânii* lui Gheodeon. Asocierile de acest tip sunt frecvente şi în imnografie, care asemeni iconografiei nu pune accentul pe revelație în sine, ci pe împlinirea acesteia prin Fecioara Maria: „La Muntele Sinai, în rug Te-a văzut Moise pe tine, care ai zămislit în pântece focul Dumnezeirii fără ardere; iar Daniel Te-a văzut munte netăiat; Isaia Te-a numit toiag odrăslit, cel din rădăcina lui Iesei"[40].

Profeția lui Isaia despre „Mlădița din Iesei"[41] este consemnată iconografic prin asocierea plastică dintre profet şi o mlădiță ce odrăsleşte. Se poate vedea această soluție compozițională la Bălineşti, Voroneț, Popăuți sau Sf. Gheorghe Suceava. Imnografia exploatează intens filiația davidică a lui Hristos Dumnezeu: „Saltă Iesei strămoşule, că din rădăcina ta, din curata Fecioară a răsărit floare de viață, Hristos Dumnezeu, Cel ce a mântuit lumea"[42].

Profeția genealogică a naşterii lui Hristos din neamul lui Iesei se completează cu minunea profetică a toiagului lui Aaron, minune ce revelează despre naşterea fără de sămânță. Grigorie Palama atribuie minunii petrecute prin înmugurirea toiagului lui Aaron, conotații legate de Întrupare: „...toiagul lui Aaron, ... prin ramurile pe

biserica Sfântul Gheorghe din Suceava, în ansamblul iconografic adăugat de familia Movilă în partea de sud a traveii de est a naosului. Din păcate, reprezentarea este astăzi acoperită în proporție de 1/3 de un calorifer.

39 Vezi coperta 1.

40 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 204, 428.

41 Isaia 11, 1: „O Mlădiță va ieşi din tulpina lui Iesei şi un Lăstar din rădăcinile lui va da."

42 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 28, 82, 267.

care le-a odrăslit fără umezeală însemna dinainte naşterea fără de sămânță din Fecioara”[43]. Imnografia atribuie şi toiagului lui Moise semnificațiile toiagului lui Aaron: „Toiagul lui Moise şi toiagul lui Aaron au avut prefacere minunată, şi rânduială mai presus de minte, iar pântecele tău, Născătoare de Dumnezeu, naştere nouă a odrăslit”[44]. Beneficiar al evenimentului revelator soldat cu înmugurirea toiagului pus de Moise în cortul sfânt[45], Aaron este asociat iconografic cu toiagul odrăslit, aşa cum se poate vedea în bisericile de la Voroneț sau Sf. Gheorghe Suceava.

Viziunea profetului Isaia despre cărbunele încins ce i-a fost dat să îl guste[46], este interpretată de Sfinții Părinți ca o prefigurare a Euharistiei, iar cleştele cu care îngerul a prins cărbunele este considerat un simbol al Maicii Domnului. Drept urmare, imaginea plastică a profetului Isaia este asociată în repetate rânduri cu un cleşte, aşa cum se poate vedea în pictura bisericii Mănăstirii Humor. Grigorie Palama spune că: „Această vedenie a cleştişorului (Isaia 6, 6-7) a fost identică cu marea vedenie pe care a văzut-o Moise: un rug care ardea în foc şi nu se mistuia[47]. Cine nu ştie că rugul acesta şi cleştişorul sunt acea Fecioară Mamă care a zămislit în Ea însăşi fără să

---

43 Grigorie Palama, *Discurs despre intrarea în Sfânta Sfintelor*, în *Maica Domnului....*, p. 343.

44 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 473.

45 Numeri 17, 8: „Iar a doua zi a intrat Moise şi Aaron în cortul adunării şi iată toiagul lui Aaron, din casa lui Levi, odrăslise, înmugurise, înflorise şi făcuse migdale.”

46 Isaia 6, 6-7: „Atunci unul dintre serafimi a zburat spre mine, având în mâna sa un cărbune, pe care îl luase cu cleştele de pe jertfelnic. Şi l-a apropiat de gura mea şi a zis: "Iată s-a atins de buzele tale şi va şterge toate păcatele tale, şi fărădelegile tale le va curăți".”

47 Ieşire cap. 3, 2: Iar acolo i S-a arătat îngerul Domnului într-o pară de foc, ce ieşea dintr-un rug; şi a văzut că rugul ardea, dar nu se mistuia.

se aprindă focul dumnezeiesc?”[48]. Imnografia asociază minunea rugului aprins ce nu se mistuia cu minunea salvării din cuptorul cu foc a celor trei tineri: „Moise a cunoscut în rug taina cea mare a naşterii tale, Preasfântă Curată Fecioară, iar tinerii mai înainte au închipuit aceasta mai luminat, în mijlocul focului stând şi fiind nearşi”[49].

Dumnezeu îi cere lui Moise să instaureze o dinastie preoțească din urmaşii fratelui său Aaron şi din neamul lui Levi[50].

Aaron devine astfel prototipul slujitorului de la templu, fiind asociat plastic cu *cădelnița*[51]. Din punct de vedere simbolic, cădelnița ce ține într-însa cărbunele aprins este asemenea cleştelui din viziunea lui Isaia. Cădelnița fiind un simbol al Fecioarei, iar cărbunele un simbol al lui Hristos. Despre cădelniță, Sfântul Germanos al Constantinopolului scrie: „Cădelnița arată umanitatea lui Hristos, focul, divinitatea Lui, iar fumul înmiresmat, bună-mireasma Duhului Sfânt care merge înainte... Sau, iarăşi, pântecele cădelniței s-ar putea înțelege drept pântecul Fecioarei care poartă Cărbunele dumnezeiesc Hristos [cf. *Is* 6, 6]”[52]. În acelaşi context simbolic se situează şi reprezentarea ce asociază imaginea profetului Zaharia *Sfeşnicului cu lumânare*[53].

---

48 Grigorie Palama, *La Buna vestire a atotpreacuratei*, în *Maica Domnului...*, p. 409, 410.

49 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 400.

50 Ieşire 28, 1: „Să iei la tine pe Aaron, fratele tău, şi pe fiii lui, ca dintre fiii lui Israel să-Mi fie preoți Aaron şi fiii lui Aaron.”

51 Această asociere poate fi văzută în pictura bisericilor de la Bălineşti, Popăuți, Moldovița.

52 Germanos al Constantinopolului, *Relatare şi viziune mistică despre biserică şi Liturghie*, în diac. Ioan I. Ică jr, *de la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice, studii şi texte*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 266.

53 Această asociere poate fi văzută în pictura bisericilor de la

Evenimentul revelator al lânii înrourate şi al lânii uscate, eveniment trăit de Ghedeon[54], devine în imnografie o profeție despre naşterea lui Hristos din Fecioară[55]: „Bucură-te lână plină de rouă, pe care Fecioară, Ghedeon mai înainte a văzut-o!”[56]. Această minune este surprinsă iconografic şi în bisericile de la Bălineşti, Voroneț, Sfântul Gheorghe Suceava şi Sucevița.

Iacov, fiul lui Isaac, este trimis de tatăl său la rudele din țara părinților săi, pentru a-şi alege soție din neamul strămoşilor. Călătoria devine pentru Iacov prilej excepțional de primire a unor revelații. Adormind cu capul pe o piatră, în locul numit Peniel, Iacov visează o scară ce pornea de pe pământ şi era sprijinită cu partea de sus pe cer. Îngerii urcau şi coborau pe această scară, relevând calitatea *scării* de drum între pământ şi cer[57]. Această scară devine imagine a posibilității omului de a urca spre cer[58]. Imnografia liturgică asociază imaginea scării cu Fecioara Maria, pe care o consideră scară ce a unit cerul cu pământul[59]: „Bucură-te scara cerească pe care S-a pogorât Dumnezeu”[60]; permițând coborârea lui Iisus Hristos, dar şi urcarea oamenilor: „Frumusețea şi scara cea dumnezeiască, pe care mai înainte a văzut-o

---

Bălineşti, Voroneț, Sf. Gheorghe Suceava sau Humor.

54 Cartea Judecătorilor Cap. 6, 36.

55 I.D. Ştefănescu, *L'Illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient,* Institut de philologie et d'histoire orientales, Bruxelles, 1936, p. 134.

56 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 394.

57 Ieşire cap. 28, 12: „Şi a visat că era o scară, sprijinită pe pământ, iar cu vârful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea.”

58 Florin Mihăescu, *Simbolismul Scării în tradiția creştină*, Ed. Pontifex, Bucureşti, 2009, p. 20.

59 Feciora este numită în cântările liturgice: *Scară*. Vezi capitolul „IV.2.7. Fecioara este *scară* spre şi dinspre cer”.

60 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 388.

Iacob, de jos întinsă către înălțime, pe tine te cunoaştem a fi, Preacurată; pogorând de sus pe Dumnezeu întrupat, şi pe oameni printr-însa iarăşi ridicându-i"[61]. Iconografia utilizează elementul plastic al *Scării,* asociindu-l patriarhului Iacov, inclusiv atunci când acesta este reprezentat în suita de prooroci ce relaționează intericonic cu reprezentarea Fecioarei Maria cu Pruncul[62].

Profetul Iezechiel primeşte prin revelație imaginea unei cetăți a cărei uşă este închisă şi nu se va deschide decât pentru Domnul Dumnezeul lui Israel[63]. Poarta închisă este recunoscută ca un simbol al pururea-fecioriei Maicii Domnului.

Sfântul Ambrozie interpretează: „A fost scris aşa: *Iată, Fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu* (Isaia 7, 14). N-a zis numai că Fecioara va zămisli, dar şi că Fecioara va naşte. Care este acea poartă a templului, acea poartă care dă spre răsărit, dar care rămâne închisă: *Şi nimeni*, zice proorocul (Iez. 44, 2), *nu va intra pe ea*"[64]. Imnografia numeşte pe Fecioară: „Uşa lui Dumnezeu cea încuiată, prin care singur Domnul a trecut[65] ... uşă neumblată care deschizi uşile pocăinței tuturor celor deznădăjduiți"[66]. Iconografia utilizează asocierea simbolică dintre elementul plastic al *uşii închise* şi proferul Iezechiel, compoziția fiind prezentă în bisericile de la Bălineşti, Voroneț, Sf. Gheorghe Suceava, Moldovița[67] şi Sucevița.

---

61 *Ibidem*, p. 12.

62 Acest tip iconografic poate fi văzut în bisericile de la Bălineşti, Voroneț, Sf. Gheorghe Suceava, Humor, Moldovița, Sucevița.

63 Iezechiel 44, 2: „Şi mi-a zis Domnul: Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide, şi nici un om nu va intra în ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat în ea. De aceea va fi închisă."

64 Sf. Ambrozie, *Scrisori*, în *Scrieri,* partea a doua, în PSB vol.53, Ed. Institului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1994, p. 202, 203.

65 *Triod*, ediția a VIII-a, 1986, p. 214.

66 *Ibidem*, p. 221.

67 În registrul proorocilor din exteriorul absidelor bisericii de la

Evenimentul revelator al potopului impune în cultura iudeo-creştină simbolul salvator al *corăbiei*. Corabia este considerată de hermeneutica patristică un simbol al Bisericii salvatoare. Asocierea Bisericii cu Fecioara, produce o mutație semantică dinspre corabie spre Fecioara Maria. Astfel Noe devine profet mesianic şi este reprezentat ca atare la Dolheştii Mari şi la Sucevița.

Profeția despre jertfa lui Hristos, profeție în care Hristos este semnificat cu ajutorul unui miel[68], generează soluția plastică a asocierii simbolului mielului cu profetul Isaia, aşa cum poate fi văzut în intradosul unui arc descendent dintre naosul şi altarul bisericii de la Humor.

Evenimentul găzduirii lui Iisus Hristos Dumnezeu în trupul Fecioarei, dăruieşte Cortului lui Moise şi Chivotului Sfânt calitatea de semnificant profetic despre Întrupare. Căci aşa cum cuvântul lui Dumnezeu sub forma *Tablelor Legii* şi hrana de la Dumnezeu sub forma *manei* au găzduit în Chivot şi în Cort, tot aşa Hristos a găzduit în Fecioară. Iconografic, pe imaginea plastică a Cortului şi Chivotului este desenat câte un clipeus cu reprezentarea Fecioarei, aşa cum putem vedea în bisericile de la Curtea de Argeş şi Sucevița. Mai mult decât atât, conştiința pe care o aveau iconografii în legătură cu relaționarea simbolică dintre persoana Fecioarei şi profețiile sau evenimentele revelatoare ale Vechiului Testament este exprimată în biserica de la Lesnovo cu ajutorul unei inscripții în interiorul compoziției *Cortul mărturiei*, inscripție ce justifică rostul obiectelor simbolice prezente în scenă. Aceasta enumeră epitete ale Născătoarei de Dum-

---

Moldovița, profetul Iezechiel este înfățişat cu *uşa închisă* în mâna stângă, asemănător celorlalte reprezentări. Din greşeală, pictorul a scris însă numele profetului Ieremia.

68 Isaia 53, 7: „Chinuit a fost, dar S-a supus şi nu şi-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus şi ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, aşa nu Şi-a deschis gura Sa."

nezeu: „cort şi chivot şi masă şi cădelniță şi stâncă..."[69].

*

Analizele desfăşurate în paginile de mai sus surprind doar câteva aspecte din bogatele implicații culturale şi religioase ale simbolului, demonstrând indisolubilitatea dintre fenomenul simbolic, teologie, imnografie şi iconografie. Dată fiind plurivalența semantică ce o poate dezvolta simbolul, cât şi calitatea acestuia de a semnifica realități ce depăşesc capacitatea umană de înțelegere, poate fi observată o anumită reținere pe care unii cercetători o afişează față de simbol. În acest context, scrierile domnului Florin Mihăescu reprezintă o întreprindere fericită şi utilă. Experimentând pe parcursul propriei deveniri spirituale funcțiile simbolului revelat, Florin Mihăescu dăruieşte cu generozitate concluziile preocupărilor sale teologice.

Textele ce le propunem spre lectură sub numele „Simbol şi Ortodoxie" au fost scrise în perioade diferite. Preocuparea autorului cu privire la valoarea simbolică a limbajului revelației, cât şi ordonarea tematică a capitolelor, oferă cărții o imagine de „Scară" cu trepte-popas în realitățile metafizice ale creației, având ca țintă spirituală „regăsirea de sine" şi ca țintă practică îndemnul către contemporani pentru a conştientiza realitatea confuză a culturii creştine actuale şi a face eforturi în vederea salvării şi activării germenilor revelației dumnezeieşti.

Pr. Gabriel Herea

---

69 N.I. Okunev, *Lesnovo*, în *L'Art byzantine chez les Slaves. Les Balkans* I/2, Paris, 1930, p. 238, pl.XXIV, apud Daniel Barbu, *Pictura murală din Țara Românească în secolul al XIV-lea*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1986, p. 39-40.

CUNOAŞTERE ŞI LIMBAJ ÎN EVANGHELII

Doctrina creştină, revelată prin Cuvântul lui Iisus şi transmisă nouă prin cele patru Evanghelii, este o doctrină completă. Între această doctrină, devenită dogmă, şi oameni se interpune însă înțelegerea noastră care nu poate fi totală nici în diversitate nici în înălțime. De aici nevoia unor comentarii inspirate cum au fost acelea ale primilor apostoli, mai ales ale sfântului Pavel, apoi ale sfinților Părinți, ca şi ale altor teologi şi scriitori creştini. În fond, după Cuvântul lui Iisus, tot ce s-a spus şi s-a scris n-a putut şi nu poate fi decât comentariul acestor „prima verba". Aceste comentarii au căutat să scoată în evidență unul sau altul din sensurile inepuizabile ale doctrinei sacre, toate fiind mai mult sau mai puțin parțiale. Adevărul rămâne însă în Evanghelii până va veni vremea să fie spus întreg. „Căci nu este nimic ascuns care nu va fi descoperit, şi nimic tăinuit care nu va fi cunoscut" (Mt. 10,26).

Din acest imens corpus de învățătură, rezultă cu evidență că doctrina creştină este în primul rând o doctrină a mântuirii. „Eu n-am venit să judec, ci să mântuiesc lumea" (In. 12,47). Iar calea mântuirii este în primul rând o cale a credinței şi a iubirii, apoi a faptei bune, a carității care e o altă formă a iubirii. Se vorbeşte adesea, dar mult mai puțin insistent, şi de o altă cale, aceea a cunoaşterii, mai ales în legătură cu evanghelia lui Ioan. Întrebarea pe care ne-am pus-o este de ce în exegeza creştină calea cunoaşterii pare secundară, pare lăsată în umbră, când ea e puternic afirmată de Iisus în

Evanghelii? În dezvoltarea lui ulterioară, creştinismul a pus însă accentul mai mult pe celelalte căi amintite. Faptul în sine nu poate fi decât providențial, iar motivele lui nu le vom discuta aici. Noi vom căuta să scoatem în evidență prezența eminentă a căii cunoaşterii aşa cum ne apare din textul celor patru Evanghelii, chiar dacă această cunoaştere nu mai are curs decât în parte în creştinismul de ieri, şi mai ales în cel de astăzi. Căci sfântul apostol Pavel a spus: „Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim. Dar când va veni ceea ce este desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va sfârşi... Acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu" (I Cor. 13,12). Pentru acel moment de care vorbeşte sfântul Pavel, şi care pentru fiecare din noi poate fi aici şi acum, se cuvine să fim pregătiți, să cunoaştem atât cât putem cunoaşte, să epuizăm partea noastră de cunoaştere, pentru a putea primi de sus cunoaşterea desăvârşită.

1. Învățătorul

Poate primul lucru semnificativ pentru calea pe care Iisus păşeşte ca să-şi împlinească misiunea de mântuitor este modul în care i se adresează lui mulțimea spunându-i: învățătorule. I se recunoaşte astfel în primul rând funcțiunea transmiterii unui mesaj, în principal prin cunoaştere. În fond, Iisus face şi fapte bune, dar nimeni nu-i spune „binefăcătorule". La fel, El vindecă şi face minuni, dar nimeni nu-i spune „milostivule". Atunci când tânărul bogat i se adresează cu „bunule învățător" Iisus îi atrage atenția: „pentru ce mă numeşti bun?" (Mc. 10,17). El rămâne doar Învățător. Apelativul Rabbi era

probabil des folosit în Palestina acelor vremuri, totuşi lui Ioan i se spune „botezătorul", aşa cum lui Isaia i se spune „proorocul", lui Iov „cel drept", lui Solomon „cel înțelept", numai lui Iisus „învățătorule", ceea ce este un semn al unei funcțiuni de cunoaştere.

Trebuie să remarcăm însă că această funcțiune nu este aceea a unui predicator oarecare, ci are o excelență subliniată chiar de Iisus: „Voi mă numiți: Învățătorul şi Domn, şi bine ziceți, că sunt" (In. 13,13). Această dublă numire de învățător şi Domn (*Dominus Deus*) trebuie pusă în legătură cu dublul aspect, omenesc şi ceresc, al învățăturii lui Iisus, şi al Lui însuşi. „Învățătorule" devine astfel un atribut divin care nu poate fi aplicat, în Evanghelii, decât lui Iisus: „Voi să nu vă numiți Rabbi, fiindcă Unul este învățătorul vostru Hristos..." (Mt. 23, 8). Dacă nici Apostolii nu pot fi învățători e limpede că funcțiunea respectivă, aplicată lui Iisus, are în ea ceva irepetabil, unic. Chiar dacă şi apostolii vor avea mai târziu în misiunea lor un rol de cunoaştere, ei vor fi doar transmițători, doar propovăduitori. Excelența învățăturii lui Iisus este recunoscută chiar şi de mulțimile neştiutoare: „... noroadele au rămas uimite de învățătura Lui; căci El îi învăța ca unul care avea putere, nu cum îi învățau Cărturarii şi Fariseii lor" (Mt. 7,28). Funcțiunea de învățător divin a lui Iisus este apoi recunoscută de unul din fruntaşii iudeilor, Nicodim: „Învățătorule, ştim că eşti un învățător venit de la Dumnezeu" (In. 3,2). Este o recunoaştere pe care i-o dau chiar şi cei mai declarați adversari, Fariseii şi Cărturarii legii vechi: „Învățătorule, ştim că spui adevărul, şi nu-ți pasă de nimeni; căci nu cauți la fața oamenilor, şi înveți pe oameni calea lui Dumnezeu în adevăr" (Mc. 12,14). Iisus scurt circuitează

aşadar calea între om si Dumnezeu, adevărul suprem, prin cunoaştere. De altfel, această cale avea să fie revelată lumii chiar din copilărie când Iisus, la vârsta de 12 ani, a fost dus de părinții săi în templu: „După trei zile l-au găsit în Templu, şezând în mijlocul cărturarilor, ascultându-i şi punându-le întrebări. Toți care-l auzeau rămâneau uimiți de priceperea şi răspunsurile lui" (Lc. 2,45). Primul act public al lui Iisus este deci un act de cunoaştere. Şi toate aceste învățături ni s-au păstrat în sfintele Evanghelii de unde le culegem acum şi noi.

2. Neînțelegerea

Poate cea mai bună dovadă că doctrina propovăduită de Iisus se adresează în primul rând cunoaşterii, este şi faptul că în unele din aspectele ei ea nu este înțeleasă. În nenumărate rânduri Iisus spune, uneori chiar cu mânie: „Tot nu pricepeți, şi tot nu înțelegeți? Aveți inima împietrită?" (Mc. 7,17). Neînțelegerea nu ne miră la *mulțimea Iudeilor* care nu aveau desigur capacitatea mentală, şi cu atât mai mult intelectuală, să pătrundă o doctrină spirituală, obişnuită cum era cu preceptele directe, practice, ritualiste ale legii vechi. Cel mult mulțimea crede fără să înțeleagă, ceea ce este până la un punct firesc şi chiar de dorit pentru nivelul ei mental. Iisus îi spune Samarinencii, care nu era totuşi lipsită de o anumită inteligență: „Voi vă închinați la ce nu cunoaşteți, noi ne închinăm la ce cunoaştem..." (In. 4,22). Închinarea şi cunoaşterea trebuie să meargă deci mână în mână, ca două aripi ale aceluiaşi zbor. Neînțelegerea atinge paroxismul la mulțime şi chiar la cărturari atunci când, vindecând pe îndrăciți, Iisus e acuzat că e nebun sau că o face cu ajutorul demonului. Împotriva Iudeilor

neîncrezători Iisus face un adevărat rechizitoriu care merge până la originile acestei neînțelegeri: „Pentru ce nu înțelegeți vorbirea mea? Pentru că nu puteți asculta cuvântul meu. Voi aveți de tată pe diavolul; şi vreți să împliniți poftele tatălui vostru. El, de la început a fost ucigaş şi nu a stat întru adevăr, pentru că în el nu este adevăr. Ori de câte ori spune o minciună, vorbeşte din ale lui, căci este mincinos şi tatăl minciunii" (In. 8,43). A nu înțelege şi a ignora adevărul înseamnă a da curs minciunii care este opera demonului; înseamnă a face jocul „stăpânitorului acestei lumi". Iisus ni se pare a afirma aici nu numai gravitatea neînțelegerii mesajului său, ci şi pericolul pe care-l reprezintă demonul nu numai prin ispita patimilor, ci mai ales prin minciuna sub care îşi ascunde acțiunea destructivă. Ignoranța devine astfel una din sursele damnării. În acest mod, chiar şi indirect, Iisus face aşadar elogiul cunoaşterii, al adevărului care poate mântui.

Mai ciudată şi mai semnificativă este situația *Cărturarilor şi Fariseilor* care cunoşteau legea pe care o şi propovăduiau. La ei nu este vorba de neştiință, ci de refuzul înțelegerii unei învățături bazate pe alte principii, dacă nu pe alt Principiu. Dar Fariseii nu-şi mai cunosc cu adevărat nici legea lor, nu mai pricep sensul ei interior: „Căci dacă ați crede pe Moise, m-ați crede şi pe mine, pentru că el a scris despre mine. Dar dacă nu credeți cele scrise de el, cum ați crede cuvintele mele?" (In. 5,46). Ei sunt oameni ai literei şi nu ai duhului legii pe care nu-l mai pricep. La ei intervine şi o osificare a înțelegerii, o transformare negativă a legii în precepte ritualiste seci, formale, ineficace. Din această neînțelegere provine şi ostilitatea lor față de Iisus, şi chiar ceva mult mai grav:

„Vai de voi, învățători ai legii! Pentru că voi ați pus mâna pe cheia cunoştinței; nici voi n-ați intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-ați împiedicat să intre" (Lc. 11,52). Faptul e cu atât mai grav cu cât Iisus vorbeşte aici de „cheia gnosei" (*cleida tes gnoseos*), deci a cunoaşterii celei mai înalte, al cărei sens Fariseii nu-l ştiu, dar nu lasă nici pe alții să-l ştie. Rezultă implicit că Iisus este cel care va deschide poarta adevăratei cunoaşteri, a cunoaşterii celei mai înalte, a gnosei, a cunoaşterii interioare, ca să nu spunem esoterice. Acelaşi reproş pare să îl facă Iisus şi lui Nicodim care, deşi binevoitor față de El, nu înțelege şi refuză legea nouă: „Tu eşti învățătorul lui Israel şi nu pricepi aceste lucruri? Adevărat, adevărat îți spun, că noi vorbim ce ştim şi mărturisim ce am văzut şi voi nu primiți mărturia noastră" (In. 3,10). Şi aici e vorba de o cunoaştere deosebită, de o viziune *(horào*), aceea a morții şi a naşterii din nou, o a doua naştere, inițiatică, „din apă şi din duh" - De la aceste neînțelegeri ale Fariseilor până le reaua credință, până la intoleranță şi violență nu mai e decât un pas. Şi consecința finală a acestei atitudini este uciderea adevărului, este răstignirea lui Iisus.

Şi mai curioasă este neînțelegerea pe care Iisus o remarcă şi o acuză la *apostolii şi ucenicii* săi. El le spune acestor „aleşi" ai noii legi: „cum nu înțelegeți că nu v-am spus de pâini? Ci v-am spus să vă păziți de aluatul fariseilor şi al saducheilor" (Mt. 16,11). Iar altă dată îi înfruntă astfel: „Şi voi sunteți aşa de nepricepuți (*asynetoi* - lipsiți de judecată)? Nu înțelegeți că nimic din ce intră în om din afară, nu-l poate spurca...?" (Mc. 7,18). Aici e vorba de sensul simbolic şi interior al spuselor lui Iisus, neînțelegere justificată în fond la nişte oameni simpli, foşti pescari. Cu atât mai mult cu cât Iisus spune de mai

multe ori lucruri dificile sau voalate: „Ei n-au înțeles nimic din aceste lucruri; căci vorbirea lui era ascunsă pentru ei şi nu pricepeau ce le spunea Iisus" (Lc. 18,34). La apostoli nu poate fi pusă la îndoială credința lor, deşi aceasta este uneori oscilantă. Neînțelegerea este legată de slaba lor capacitate de cunoaştere, ca şi de noutatea învățăturii lui Iisus. Ei nu sunt nici opaci, nici împietriți, erau doar aleşii lui Iisus, dar nu se trezise încă în ei simțul misterului. Ei erau ca o „materia prima" curată în care mesajul lui Iisus se imprima direct, chiar dacă uneori inconştient. Ei aveau o inimă deschisă şi constituiau un receptacol ideal, ca şi apa în care pescuiau. Prezența plină de har a lui Iisus îi va transforma în pescari de oameni. Totuşi, lipsa lor de înțelegere este semnificativă pentru lipsa de capacitate intelectuală a lumii în care Iisus a propovăduit şi în care s-a răspândit învățătura sa.

Din cauza lipsei de discernământ şi a lipsei fermității în cunoaştere, atât mulțimile, dar şi apostolii, se lasă iluzionați de multe ori „Nu ştiți ce cereți", le răspundea Iisus fiilor lui Zevedei care voiau să stea în Împărăția cerurilor unul de-a dreapta altul de-a stânga lui (Mt. 22,22). La fel, după Schimbarea la Față, evanghelistul zice despre Petru, care vrea să se facă trei colibe ca să rămână acolo: „Nu ştia ce spune" (Lc. 9,33). Alteori neştiința şi nediscriminarea poate duce la înşelări periculoase. Iisus îi avertizează pe ucenici cu privire le sfârşitul veacului: „Băgați de seamă să nu vă înşele cineva (Mt. 24,4) (...) căci vor face semne mari şi minuni până acolo încât să înşele, dacă va fi cu putință, chiar şi pe cei aleşi" (Mt. 24,24). În sfârşit, o proastă înțelegere poate avea consecințe şi mai grave, dând posibilitatea demonului să se infiltreze. Tot lui Petru care, după ce Iisus le vorbise despre moartea şi

învierea sa, nu înțelesese despre ce e vorba şi se temea, Iisus îi spune: „Înapoia mea, Satano, tu eşti o piatră de poticnire pentru Mine. Căci gândurile tale nu sunt gândurile lui Dumnezeu, ci gânduri ale oamenilor" (Mt. 16,23). Iisus separă net cunoaşterea celor pământeşti de cunoaşterea cerească pe care Apostolii n-o aveau încă la vremea aceea, pentru că Duhul Sfânt, Duhul Adevărului nu se pogorâse încă peste ei.

3. Dificultățile Neînțelegerii

Toate aceste exemple, arătând neînțelegerea spuselor lui Iisus, ne fac să ne întrebăm mai îndeaproape de unde vine această neînțelegere. Poate în felul acesta vom vedea mai bine şi căile înțelegerii şi ale cunoaşterii, fără de care nu vom putea pătrunde cu adevărat sensurile înalte ale învățăturii evanghelice.

Primul motiv al neînțelegerii pare să fie *incapacitatea* celor care-l ascultau pe Iisus de a pătrunde în aspectele mai profunde ale unei doctrine care include marile probleme ale divinității şi creației. Mulțimea nu înțelegea mai ales schimbarea de perspectivă a doctrinei propovăduite, de la pământesc la ceresc şi de la exterior la interior. „Împărăția lui Dumnezeu nu vine în aşa fel ca să izbească privirile. Nu se va zice: Uite-o aici, sau uite-o acolo! Căci iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17,20). Mulțimile aveau mai curând o înțelegere pragmatică şi emoțională, şi Iisus nu apelează la simțuri sau la retorică, ci la o înțelegere profundă şi la trăire interioară. Pe de altă parte Fariseii şi Cărturarii nu înțelegeau cele spuse din cauza unei abordări prea formale şi prea mentale, prea analitice a spuselor lui Iisus care le închidea orizontul şi le împietrea inima. In ceea

ce-i priveşte pe apostoli, ei erau oameni de bun simţ, de aceea Iisus le explică pe îndelete şi într-un limbaj simplu multe lucruri. „Iisus le vestea Cuvântul prin multe pilde de felul acesta, după cum erau ei în stare să-l priceapă", spune sfântul evanghelist Marcu (4, 33). Totuşi, în apropierea lui Iisus care iradia o putere neobişnuită, apostolii înţelegeau multe lucruri superioare capacităţii lor mentale. De cele mai multe ori credinţa le ţinea loc de înţelegere, dar faptul acesta nu e suficient. Abia după învierea lui Iisus încep ei să înţeleagă lucruri care depăşeau mintea lor: „Atunci le-a deschis mintea, ca să priceapă Scripturile" (Lc. 24,45). Şi mai ales după pogorârea Duhului Sfânt vor căpăta „darul limbilor" care le va permite nu numai să propovăduiască, dar şi să înţeleagă ceea ce nu înţeleseseră prea bine în timpul vieţii lui Iisus. Căci „darul limbilor" este mai întâi harul cunoaşterii.

Dar incapacitatea ascultătorilor lui Iisus de a înţelege multe din lucrurile propovăduite de El este datorită, trebuie s-o recunoaştem şi astăzi după 2000 de ani de teologie, *dificultăţilor doctrinei şi noutăţii ei.* Căci învăţătura creştină se întemeiază pe adevăruri de un înalt şi inefabil nivel metafizic şi teologic, imposibil de abordat numai mental şi logic. Aceste adevăruri pot fi crezute, dată fiind sursa lor divină, dar nu pot fi înţelese în sensul comunicării sau comuniunii cu ele, decât de un intelect cu deosebite calificări spirituale. Iar partea de inexprimabil, de mister a acestei doctrine, rămâne la mila Sfântului Duh. Aşa se explică în bună parte neînţelegerea apostolilor ca şi a multora din urmaşii lor. Poate aceasta este şi cauza marilor dezbateri care au avut loc în primele secole creştine, mai ales în primul mileniu,

şi chiar până în zilele noastre. Aşa se justifică, cel puțin în parte, şi numeroasele erezii, schisme şi secte la care a dat naştere această doctrină care, departe de a solicita numai credința şi dragostea spirituală, face apel în cel mai înalt grad la puterea de pătrundere intelectuală a omului pentru a intui *logosul* divin, semnul cel mai evident că este o doctrină a cunoaşterii. Dacă ar fi să amintim numai dogmele Treimii şi a celor două firi ale lui Hristos, şi ar fi suficient să se „sperie gândul", şi să trebuiască să apelăm la intuiția intelectuală şi la ajutorul harului. Dar lucrurile sunt acum evidente pentru a mai insista aici.

4. Formele Limbajului

Nu numai doctrina în sine este însă dificil accesibilă ci şi *modul de propovăduire* al lui Iisus, forma pe care o ia mesajul său. Desigur, mare parte din predicile lui sunt expuse într-un limbaj simplu, *direct, nediscursiv,* ci afirmativ, fiind sprijinite de numeroase fapte şi exemple, ca şi de o trăire exemplară. Alteori Iisus foloseşte o metodă mai atrăgătoare, aceea a dialogului, a întrebărilor şi răspunsurilor, o metodă vie care, departe de a imita dialectica filosofică, se apropie de vorbirea colocvială. De cele mai multe ori răspunsurile lui Iisus sunt pline de sens, şi lămuresc şi limpezesc. Sunt însă şi cazuri când Iisus nu răspunde, cu intenția de a forța înțelegerea, ca în dialogul cu Preoții asupra puterii lui Iisus: „Şi le-a zis: nici Eu n-am să vă spun cu ce putere fac aceste lucruri" (Lc. 20,8). Alteori tăcerea lui Iisus este mai elocventă decât vorba, ca în convorbirea cu femeia cananeancă sau în timpul anchetei lui Pilat.

Dificultăți mai mari ridică vorbirea lui Iisus în *pilde* sau *parabole.* De ce vorbeşte astfel, explică Iisus însuşi în mai multe rânduri, dar mai ales după pilda Semănătorului: „Ucenicii s-au apropiat de El şi i-au zis: De ce le vorbeşti în pilde? Iisus le-a răspuns: Pentru că vouă v-a fost dat să cunoaşteți tainele Împărăției cerurilor, iar lor nu le-a fost dat." (Mt. 13,10). O pildă este aşadar un mijloc de cunoaştere mai înalt decât vorbirea obişnuită, este chiar un mod de a cunoaşte tainele cereşti care printr-o simplă expunere discursivă nu pot fi înțelese. Căci pilda transmută sensul imediat în sens arhetipal, separă omenescul de divin, unindu-le în acelaşi timp în mod surprinzător şi pătrunzător. „De aceea le vorbesc în pilde pentru că ei, măcar că văd, nu văd, şi măcar că aud, nu aud, nici nu înțeleg" (Mt. 13,13). Pildele sunt făcute aşadar ca să separe ştiința comună de cunoaşterea tainică, ca să despartă mulțimea de cei aleşi. Şi totuşi Iisus nu-i cruță nici pe apostoli: „El le-a mai zis: Nu înțelegeți pilda aceasta? Cum veți înțelege atunci toate celelalte pilde?" (Mc. 4.13). Vorbirea în pilde e o vorbire eliptică şi transfigurată, este o vorbire simbolică pe care nici apostolii n-o înțeleg deplin şi întotdeauna; de aceea Iisus este obligat să le-o tălmăcească, instituind astfel exegeza, comentariul, hermeneutica, aceea care face saltul de la simpla cunoştință la sens.

Uneori, pentru a face acest salt de la terestru la celest, Iisus nu foloseşte atât parabola, care e o povestire simbolică, ci *simbolul* însuşi, care este un lucru aparent simplu, dar care într-un anumit context deschide perspective nelimitate. Când Iisus spune: „Eu sunt lumina lumii, cine mă urmează pe mine nu va umbla în întuneric ci va avea lumina vieții" (In. 8.12), rezultă

că prin Iisus se risipesc negurile ignoranței şi se pot cunoaşte tainele vieții de dincolo. Într-un singur verset ne este dat şi sensul descendent, al coborârii lui Iisus în lume, şi sensul ascendent, al urcării omului spre Dumnezeu, spre lumina Adevărului. Iisus instituie astfel, mai ales prin evanghelia lui Ioan, o adevărată „teologie a luminii", plecând de la simbolul inepuizabil al acestui fenomen cosmic. Apare limpede că simbolul implică sensuri multiple pe verticală, deschizând la limită, porțile cerului.

În sfârşit, poate şi mai greu de înțeles este vorbirea *sapiențială şi fulgurantă* a lui Iisus, o vorbire paremiologică, paradoxală, care răstoarnă înțelesul cuvintelor tocmai pentru a forța sensul lor superior, sensul duhovnicesc. „Iar Iisus i-a zis: Vino după mine şi lasă morții să-şi îngroape morții" (Mt. 8,22). Această frază e spusă unui cărturar tocmai pentru a-i da peste cap logica îngustă. O astfel de vorbire pare să spună contrariul de ceea ce crede simțul comun; în fond ea dezvăluie adevărata realitate. „Cine îşi va păstra viața o va pierde; şi cine îşi va pierde viața pentru Mine, o va câştiga" (Mt. 10,39). Absurditatea aparentă a unor spuse este făcută să surprindă şi să nedumerească, şi astfel să producă acea ruptură de nivel, acea *metanoia,* fără de care nu putem simți gustul misterului. „Căci celui ce are i se va mai da; iar de la cel ce n-are se va lua si ce are" (Mc. 4,25).

Se poate spune că cele trei principale forme de vorbire şi propovăduire ale lui Iisus: directă, prin parabole-simboluri şi fulgurant-paradoxală vehiculează adevăruri din ce în ce mai înalte şi mai ascunse care nu pot fi înțelese decât de cei care au mintea luminată şi inima deschisă (*intelleto sano,* ar spune Dante). Din

motive greu de descifrat, în secolele care au urmat şi mai ales în ultimele secole, între această doctrină şi exegeza creştină s-a interpus de multe ori un văl de discursivitate şi redundanță, de sentimentalitate şi moralism care a dus în bună măsură la îndepărtarea oamenilor de sensul interior al cunoaşterii.

Dacă acestea sunt principalele forme de limbaj în care Iisus propovăduieşte pentru a transmite mesajul său, există şi o diferențiere a *termenilor* folosiți pentru cuvântul cunoaştere în textul evangheliilor, trei termeni fiind mai frecvent întâlniți. Unul este termenul *a şti (scio; oida)* în sensul de a recepta o ştire, o veste. Este simpla luare la cunoştință care nu implică o pătrundere în conținutul mesajului. „Mă ştiți (*scitis, oidate*), şi mă ştiți de unde sunt", spune Iisus. Atunci când e vorba de a prinde înțelesul mai deosebit al vorbirii, se foloseşte mai ales termenul *a înțelege (in-telligo; syn-eimi).* Aici se pune accentul pe *inter-lego* (a aduna, a culege), pe *syn-eimi* (a fi împreună), cu sensul de a pătrunde în semnificația cuvântului, de a apropia subiectul de obiect. E o comprehensiune, o cuprindere a acestei semnificații. „Şi chemând la sine mulțimile, Iisus le-a zis: Ascultați şi înțelegeți (*audite* et *intelligite; akoùete kai synìete)*" (Mt. 15, 10); aşa se adresează cel mai adesea Iisus celor care îl ascultă. De multe ori, El foloseşte însă acest termen la forma negativă, vorbind de neînțelegerea, de nepătrunderea sensului, de neaderarea la el. „Ei n-au înțeles nimic din aceste lucruri", spune evanghelistul (Lc. 18,34) *(nihil intellexerunt, oudèn synècan).* Este o neînțelegere care duce la necunoaştere, la ignoranță. „Dar ucenicii nu înțelegeau cuvintele acestea... (*ignorabant; egnòoun*) (Lc. 9,45). Cât despre termenul propriu-zis de

cunoaştere (cognosco; gignosco) prin însăşi etimologia lui *cum-gnosco* indică o apropiere dacă nu chiar o identificare a cunoscătorului cu cunoscutul. Uneori e folosită forma *gnosis,* care a dat mai târziu termenul *gnoză*, forma cea mai înaltă de cunoaştere spirituală. În evanghelii se întâlnesc expresii precum: cheia cunoştinței (*cleida tes gnòseos* - Lc. 11,52); cunoştința mântuirii (*gnósin soterías* - Lc. 1,77); veți cunoaşte adevărul *(gnòsesthe ten alétheian* - In. 8,32). Din păcate apariția unor erezii a înlăturat aproape complet termenul *gnoză* din vocabularul teologic, deşi avea un sens atât de înalt.

Rezultă aşadar chiar din terminologia folosită în evanghelii nu numai forme diferite de cunoaşte, ci şi nivele diferite după termenii folosiți, mergând de la simpla informație până la cunoaşterea unitivă.

5. Căile limbajului

În sfârşit, chiar mijloacele de cunoaştere, instrumentele omului, ca să spunem aşa, sunt diferite în propovăduirea lui Iisus, variind de la simțuri la mental, şi de la rațiune la inimă. Cunoaşterii cu simțurile şi cu mintea, Iisus i se adresează direct şi nu discursiv mai ales atunci când face vindecări şi minuni, când dă sfaturi de purtare, când îi trimite pe ucenici să propovăduiască şi, în genere, ori de câte ori vorbeşte mulțimilor pentru a le învăța şi a le arăta ce trebuie să facă pentru mântuire. Lucrurile fiind evidente nu insistăm.

Un mijloc de cunoaştere deosebit este acela prin *simțuri* dar nu în sens direct, fizic, ci în sens simbolic, *transfigurat.* „Peste puțină vreme nu mă veți mai vedea (*non videbitis me; ou theoreíte me)* apoi iarăşi mă veți vedea" (In. 16,17). În acest pasaj latina foloseşte verbul

video (ca şi în limba română), în timp ce greaca foloseşte verbul *theorein,* care mai are şi sensul de a contempla. Este vorba deci de o comuniune a apostolilor cu Iisus după pogorârea Sfântului Duh. Dar cel mai înalt nivel al vederii spirituale este acela de „a vedea" fața lui Dumnezeu. Nu putem să intrăm aici în această dificilă şi capitală problemă[70]. Vom da câteva exemple pentru a o circumscrie: „Nimeni n-a văzut (*heoraken*) vreodată pe Dumnezeu; Fiul Unul născut, care este în sânul Tatălui, acela l-a făcut cunoscut" (In. 1,18). Această negare a evanghelistului pare să fie infirmată de Iisus: „Fericiți cei cu inima curată, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu" (*videbunt, òpsontai).* Diferența între aceste două versete aparent contradictorii nu poate fi înțeleasă dacă nu acceptăm că în primul verset e vorba de o vedere fizică, evident imposibilă, iar în al doilea verset de o vedere spirituală, de o cunoaştere cu ochiul inimii care vede lumina duhului iradiată de fața divină. Cel mai bun exemplu că e vorba de o vedere duhovnicească îl avem într-un alt verset: „Feriți-vă să nu defăimați pe unul din aceşti micuți; căci vă spun că îngerii lor în ceruri văd pururea fața Tatălui meu care este în ceruri" (Mt. 18,10). E vederea contemplativă a îngerilor.

Dacă ochiul poate cunoaşte prin intermediul luminii, *auzul* cunoaşte prin intermediul sunetului articulat, al *cuvântului.* Ambele moduri le întâlnim în Vechiul Testament în Cartea lui Iov: „Urechea mea auzise vorbindu-se de Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,5). Şi mai izbitor apar aceste manifestări în Schimbarea la Față unde Iisus se arată prin lumina sa increată, iar Tatăl prin cuvânt. Este o manifestare

70 Cf. Vl. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962.

orbitoare şi tunătoare, ca şi pe Muntele Sinai, pe care cei trei apostoli n-o pot îndura şi cad cu faţa la pământ. De asemenea, sunt implicate mai multe simţuri transfigurate când Iisus spune: „Vântul suflă unde voieşte şi tu auzi glasul lui, dar nu ştii de unde vine nici încotro se duce. Astfel este cu oricine este născut din Duhul" (In. 3,8). Aşadar Duhul poate fi simţit ca un vuet sau ca o *boare,* se manifestă cu putere sau inefabil. De altfel inefabilă e şi lumina lină, ca şi murmurul fără cuvinte. Dar cunoaşterea prin simţuri transfigurate este doar o cunoaştere penultimă, o cunoaştere mistică.

Un mijloc mai puternic al cunoaşterii iluminative este *cunoaşterea cu inima* la care se referă Iisus după Pilda Semănătorului sau citându-l pe proorocul Isaia: „Au orbit ochii lor şi a împietrit inima lor, ca să nu vadă cu ochii şi să nu înţeleagă cu inima, şi ca nu cumva să se întoarcă şi Eu să-i vindec" (In. 12,40). În versetul citat sunt chiar reunite cunoaşterea prin simţuri şi cea prin inimă. A „înţelege cu inima" (*corde intelligant; kardia synòsin)* e un mod de cunoaştere suprarațional, o cunoaştere unitivă (*syn-òsin*) care deschide calea spre cunoaşterea divină (*theognosía*). În evanghelii, inima care nu e organul corporal nu este atât sediul vieţii afective, cât centrul fiinţei în care sălăşluieşte duhul însuşi: „Căci unde este comoara voastră acolo e şi inima voastră" (Lc. 12,34). Rugându-se pentru Efeseni, apostolul Pavel spune: „...să vă dea un duh de înţelepciune (*spiritum sapientiae; pneuma sophias)* şi de descoperire întru cunoaşterea Lui (*agnitione; epignósei*) şi să vă lumineze *ochii inimii (oculos cordis; ophtalmous tes kardiàs)* ca să înţelegeţi care este nădejdea la care v-a chemat..." (Ef. 1, 17, 18). Ochiul inimii este în multe tradiţii simbolul

intelectului (*nous*), al cunoaşterii. În Fericirea a şasea, de care am mai amintit, inima nu este doar o oglindă, ci suportul activ al cunoaşterii contemplative. Acesta este şi sensul coborârii minții în inimă din rugăciunea lui Iisus, al trecerii de la o cunoaştere discursivă la una iluminativă. Căldura şi lumina care iau naştere în inimă sunt simboluri ale iubirii şi cunoaşterii care împreună pot duce, prin mijlocirea harului, la acea *isihia* care este pacea lui Iisus, semn al unirii cu El.

În sfârşit, tot cunoaşterea spirituală este implicată şi în *pomenire* sau *aducere aminte.* Într-un prim sens, amintirea este o funcție a facultății mentale a memoriei. Atrăgându-le atenția ucenicilor că vor fi prigoniți pentru credința lor, Iisus le zice: „V-am spus aceste lucruri pentru ca atunci când le va veni ceasul să se împlinească, să vă aduceți aminte (*reminiscamini; mnemonèute*) că vi le-am spus" (In. 16, 4). Atât termenul latin *reminisco,* cât şi cel grecesc derivat din *mimnèsco (memnemai)* denumesc această facultate a memoriei (radical *mnàomai).* Când Iisus vorbeşte de pomenirea femeii care a turnat mir pe capul lui, termenii folosiți sunt: *memoriam* şi *mnemòsynon* (Mc. 14,9); iar când e vorba de pomenirea tâlharului crucificat se folosesc termenii: *memento; mnèstheti* (Lc. 23,42). Şi în aceste exemple, limbajul este derivat din numele memoriei. Atunci însă când Duhul Sfânt le va aminti apostolilor de Iisus, sensul este altul: „Dar Mângâietorul, adică Duhul Sfânt, pe care-l va trimite Tatăl, în numele meu, acela vă va învăța toate şi vă va aduce aminte (*suggeret; hypomnesei)* despre toate cele ce v-am spus Eu" (In. 14,26). Alăturarea în acest verset, a învățăturii şi a aducerii aminte arată limpede că e vorba de cunoaştere. Dar aici termenul latin *suggeret*

trimite la o cunoaştere subtilă dacă nu chiar inefabilă; iar textul grecesc vorbeşte de *hypomnesis*, deci de o amintire ca suport al unei realități efective (*hypostasis*). Cel mai înalt sens al amintirii îl găsim însă la instituirea Eucharistiei, în timpul Cinei de Taină, când Iisus spune apostolilor: „Acesta este trupul Meu, care se dă pentru voi; să faceți aceasta spre amintirea (pomenirea) Mea *(commemorationem; anàmnesin*)" (Lc. 22,19). În acest verset, latina foloseşte termenul *commemoratio*; în care amintirea este tot una cu lucrul amintit, *cum-memoratio;* iar greaca vorbeşte de *anàmnesis* care, de la Platon cel puțin, are sensul de urcare în lucrul amintit, de o anulare a timpului şi o cunoaştere prin identificare. Cu structura lui de dublă negație, *an-à-mnesis* este suprema afirmare a cunoaşterii contemplative, a trecerii succesiunii în simultaneitate şi a unificării cu Principiul. Să mai spunem că în unele versete limba latină foloseşte termenul *recordare* (a-ți aminti cu inima), ceea ce subliniază încă o dată funcția gnoseologică a inimii.

Din aceste sumare dar esențiale exemple, luate cu precădere din evanghelii, se poate deduce cu evidență că mesajul lui Hristos pune un accent principal pe cunoaştere, cu condamnarea celor care nu-l înțeleg. Cunoaşterea devine în propovăduirea Lui chiar o cale de comunicare şi de apropiere de fața lui Dumnezeu. Faptul acesta capital este pus în lumină nu numai de ceea ce spune Iisus ci şi de modul cum spune. În acest fel limbajul lui este nu numai un mod de expresie, ci şi un mod de existență. Ca fiu al Cuvântului, limbajul prin formele, prin mijloacele şi prin sensurile lui, deschide calea cunoaşterii lui Dumnezeu, a comuniunii cu El, calea *teognoziei.* Căci, aşa cum spune un gânditor contemporan

(Heidegger), limba este sălaşul Ființei. Sau cum spune atotcuprinzător evanghelistul Ioan: „Cuvântul era la Dumnezeu, şi Dumnezeu era Cuvântul" (In. 1,1). Pe această cale deschisă de limbaj trebuie să înaintăm pentru a înțelege şi alte aspecte ale cunoaşterii lui Dumnezeu.

CONTEMPLAȚIE ȘI CREAȚIE

Nimic nu pare mai caracteristic, mai specific ființei umane decât creația, acest act liber al voinței umane de a face, de a făptui. Ca ființă creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, creatorul lumii, dotată cu conştiință şi voință, omul este şi el creator dar în limitele impuse de natura lui mărginită. Căci omul nu creează *ex nihilo* ci doar înfăptuieşte, folosind ca materie primă darul divin, dând forme naturii create de Dumnezeu. Puterea lui de creație nu ține de *natura naturans* ci de *natura naturata.* Spunând în al său Faust „la început a fost fapta" (Im Anfang war das Tat), Goethe pare să contrazică pe evanghelist care spune „La început a fost Cuvântul". Numai că începutul lui Faust nu este acelaşi lucru cu *in principio* al evanghelistului. Începutul faptei umane se află în lumea deja creată, pe când începutul divin este în însăşi principiul creației, „întru început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul". Acest cuvânt care era *in divinis,* înainte chiar de a fi rostit, era pură contemplație. El devine faptă când se manifestă *ad extra.* „Toate printr-însul s-au făcut şi nimic fără de dânsul nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut". Creația este, aşadar, precedată, evident ontologic şi nu cronologic, de contemplație. *Fiat-ul* cosmogonic n-a fost decât exteriorizarea *Logosului* divin. Creația lui Dumnezeu revelează lumea preexistentă în plan divin, în timp ce omul, înscriindu-se în planul divin, trebuie să o păstreze prin fapta sa, s-o facă să vorbească, şi s-o înfrumusețeze menținându-i armonia. Prin creația sa omul răspunde aşadar darului divin, încercând să

contribuie la sporirea lui[71]. Aşa cum, în momentele sale de contemplare, omul încearcă să se apropie şi chiar să se unească cu creatorul său. Creația reflectă în fond chipul lui Dumnezeu, aşa cum contemplația caută asemănarea lui. Fapta umană devine început numai după căderea omului din rai, prin analogie inversă cu începutul divin care este Cuvântul.

Dacă aceasta este ordinea ontologică a creației, nu alta este ordinea cosmologică şi antropologică. Dacă ne referim la existența în rai, omul nu pare să fi fost creator. El a fost făcut şi aşezat de Dumnezeu în grădina raiului ca să o îngrijească (lucreze) şi s-o păzească. Grădina rodea singură prin însăşi natura ei. Fapta omului în rai, dacă faptă era, avea mai curând un caracter de ocrotire, de supraveghere deci de *veghe* peste lucruri, nefiind o creație propriu zisă. În rai, omul era mai degrabă un contemplator al pomului Vieții. Şi era mai presus de orice, ca şi îngerii, un contemplator al lui Dumnezeu. Termenul însuşi de contemplare înseamnă în greacă a-L vedea pe Dumnezeu, *theoria,* iar în latină, *con-templari,* a fi în templu (cu Dumnezeu). Contemplarea era însoțită de cântece de slavă, care repetau incantatoriu Numele divin. Dealtfel, atributele divine, acele *logoi spermatikoi* care coagulează în jurul lor creația propriu-zisă, erau în rai prilej de laude şi au rămas astfel şi după căderea omului pe pământ. De aceea urmaşul lui Set, Enos, a început a chema numele Domnului, cum se spune în *Cartea Facerii* (4,26).

În rai, aşadar, omul nu era activ, nu-şi exercita voința ci doar capacitatea contemplativă. La început, singurul creator a fost Dumnezeu căci fiecare zi a creației începe

71 N. Berdiaev, *Sensul Creației*, Humanitas, 1992.

cu verbul *a face.* Omul era doar ascultător în dublu sens de a auzi cuvântul lui Dumnezeu şi de a i se supune. Chiar primul act al omului a fost unul de cunoaştere, a pomului Binelui şi Răului. Numai atunci când cunoaşterea a fost într-un fel deturnată spre dorință şi putere, ea a devenit faptă. Şi din nefericire a devenit faptă rea, sub impulsul demonului, o faptă necreatoare, plină de consecințe pentru creație. Nu vrem să afirmăm, cum se spune uneori, că omul începe să făptuiască sub impulsul răului, dar nu e mai puțin adevărat că primul lui act conştient de liberă alegere este un act de transgresiune a poruncii divine. Interdicția, obstacolul, limita îl stimulează parcă pe om să treacă la faptă. Dar această încălcare a unei porunci divine îl aruncă afară din rai, îl izgoneşte pe pământ. Aici este domeniul faptei, aici începe activitatea creatoare a omului, aici Răul poate fi transmutat în Bine.

1. Creația ca în-făptuire şi contemplație.

La izgonirea din rai Dumnezeu îl sorteşte pe om să lucreze pământul în sudoarea frunții. Astfel, în trecerea de la contemplarea paradisiacă la creația pământească simpla considerare a termenilor folosiți în Biblie arată succesiunea etapelor ca şi modalitățile creației. Aşa, de pildă, la apariția luminii: „Dumnezeu a zis: să fie lumină. Şi a fost lumină *(genetheto phos)*". Termenii folosiți în greacă sunt: *eipen* (a zis) şi *genetheto* (să se nască). Cuvântul aduce lumea la existență. Făcând lumea arhetipurilor cereşti, Dumnezeu zice şi lumea se naşte. Mai apoi când Domnul creează lumea pământească propriu zisă în Biblie se spune: „A făcut Dumnezeu cei doi luminători...", folosindu-se termenul

epoiesen (a creat), ca şi atunci când îl face pe om. Şi abia când îl izgoneşte pe om din rai şi-l pedepseşte să lucreze pământul în sudoarea frunții, termenul folosit este *ergazesthai* (a lucra, a munci). Această enumerare a termenilor biblici arată că Dumnezeu a făcut lumea prin Cuvânt, deci printr-un act de exteriorizare a cunoaşterii contemplative, din care lumea s-a născut, termenul a crea, a face apărând mai apoi, iar la persoana I plural „să facem" *(poiesomen*), doar la crearea omului. Ultimul termen, a lucra, a munci, este întrebuințat numai pentru activitatea omului pe pământ. Ca să se ridice de la această muncă obositoare la creația propriu-zisă omul va trebui să parcurgă drumul invers, consacrându-şi munca. Este ceea ce fac primii oameni, Cain şi Abel, aducând Domnului jertfa din roadele muncii lor. Căci jertfa, sacrificiul transformă munca chinuitoare a omului în act creator, în act închinat lui Dumnezeu, deci consacrat, sfințit. Astfel, prin creație omul întoarce lui Dumnezeu ceea ce a pierdut prin cădere, şi se întoarce pe el însuşi spre Creator. Iar prin contemplație, el urcă din nou spre Dumnezeu, încercând să se apropie de Fața Sa, să fie în proximitatea lui, să se îndumnezeiască.

La legea lumii vechi se adaugă esențial şi hotărâtor, imperativul lui Iisus care reface noblețea şi întregeşte eficacitatea actului creator când spune: „milă voiesc, nu jertfă". La baza oricărei creații trebuie să stea, în afara sfințirii faptei, şi dragostea de om. Iar sfințirea nu înseamnă jertfa prin ardere de tot, ci *jertfă de sine*, care purifică individualitatea egoistă. Aşa cum mila înseamnă dragoste de om ca răspuns la dragostea divină, care transformă fapta în faptă bună, altruistă şi edificatoare. Numai aşa actul devine creator, fiind îndreptat atât spre

Dumnezeu cât şi spre semenul nostru. Căci nu fapta singură dă valoare existenței umane, ci *sensul* ei care o legitimează ca act creator. Şi sensul este dăruirea de sine şi urmarea lui Iisus. Harul pe care Dumnezeu îl pogoară peste om fără măsură, se întoarce la cer sub formă de act consacrat, prin dragoste de om şi iubire de Dumnezeu, prin uitare de sine şi amintirea numelui divin. Dar fapta bună nu este suficientă pentru mântuire dacă nu i se adaugă *rugăciunea,* nu atât ca solicitare cât ca act de slăvire, ca act de cunoaştere şi act contemplativ. De aceea Iisus îi spune samarinencei: „Femeie, crede-mă, că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui (...). Vine ceasul, şi acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh şi adevăr, căci Tatăl astfel îi doreşte pe cei ce i se închină lui" (In. 4,21-23). Rugăciunea este astfel cunoaştere şi slăvire, este apropiere de Dumnezeu, dincolo de loc şi timp, într-o incantație de fiecare ceas care împlineşte creația prin contemplare.

2. Creație şi contemplație în Vechiul Testament

Exemple de acte creatoare şi contemplative sunt nenumărate în Sf. Scriptură, dar nu ne vom opri decât asupra celor mai grăitoare. Astfel în *Vechiul Testament* patriarhul Avraam, după stabilirea sa în Canaan are parte de o unică teofanie: întâlnirea cu cei trei necunoscuți-îngeri sub stejarul de la Mamvri, prefigurare a Sf. Treimi. *Cartea Facerii* (18, 2) spune că Avraam „a ieşit în întâmpinarea lor şi s-a închinat până la pământ". După care le-a pregătit masă. „Şi pe când ei mâncau a stat şi el alături de ei sub copac" (18, 8). Este un moment paradisiac, lângă pomul vieții, poate primul

moment contemplativ al omului după căderea sa din rai, fixat de icoana ortodoxă într-o admirabilă stare de armonie. După această închinare contemplație, căreia îi va răspunde peste timp Cina cea de Taină, Avraam şi Sara vor fi binecuvântați cu urmaşi, vor primi deci darul creației. Dar episodul cu adevărat creator va fi cel de pe muntele Moira unde Avraam va ridica un altar şi va pregăti jertfa fiului său Isaac, pe care Domnul o va preschimba în jertfa unui berbec, altă prefigurare a jertfei cristice. Şi Avraam a fost binecuvântat să fie părintele tuturor popoarelor pământului. Actul creator este un act jertfelnic, aşa cum contemplația este un act de închinare şi adorație.

Înaintând în Vechiul Testament, în existența patriarhului *Iacob* apar două nopți care dezvăluie în mod miraculos sensul creației şi contemplației. În prima noapte (Fac. 28,12) Iacob adoarme şi visează o scară spre cer pe care îngerii urcau şi coborau; iar glasul lui Dumnezeu îl vesteşte că-i va da stăpânire asupra pământului pe care doarme şi-i va binecuvânta urmaşii. La trezire, Iacob a luat piatra pe care dormea, a pus-o stâlp şi a turnat pe ea untdelemn. Noaptea este contemplativă, dar ziua începe pentru Iacob cu ridicarea unui altar pentru jertfele ce vor transforma puterea care i se dă asupra pământului şi poporului în act creator. „Si a pus Jacob locului acela numele *Bethel* - Casa lui Dumnezeu". Este un act de întemeiere, deci de creație. Dar există şi cealaltă noapte (Fac. 32. 24-32) în care Iacob se luptă cu un necunoscut, în tăcere, căruia îi cere apoi să-l binecuvânteze, şi care-i schimbă numele din Iacob în Israel, pentru că s-a luptat cu Domnul şi a fost mai tare. Iar când Iacob vrea să ştie cu cine s-a luptat, necunoscutul îi spune: „Pentru ce întrebi

de numele meu? El e minunat. Si l-a binecuvântat. Şi a pus Iacob locului aceluia numele Peniel, adică Fața lui Dumnezeu, căci şi-a zis: Am văzut pe Dumnezeu în față şi mântuit a fost sufletul meu" (Fac. 32,30). Nu ştim cu cine s-a luptat propriu-zis Iacob; poate cu Dumnezeu, poate cu îngerul Feței (*Metatron*). Dar nu a fost numai o viziune, ci o luptă directă, o vedere a Feței divine care este act contemplativ pur. Şi acest act nu este numai o stare pasivă de ascultare sau adorație, ci o stare activă de contemplare, de proximitate extremă dacă nu de identificare cu Dumnezeu. Semn că actul cunoaşterii contemplative este suprema activitate, o activitate *non-activă.* Locul n-a fost însemnat cu nimic, dar Iacob i-a pus numele Fața lui Dumnezeu (Peniel). Aceasta este în fond rugăciunea lui Iacob, în noapte, față cu un necunoscut, într-un loc ascuns, prin care Dumnezeu l-a binecuvântat, nu atât ca pe un conducător şi creator, ci ca pe unul care a vorbit şi L-a văzut pe Domnul. Este un act inițiatic, cu binecuvântare şi cu schimbarea numelui, un act strict personal dar care se va răsfrânge asupra întregii activități a lui Iacob şi a poporului Israel. Starea contemplativă este o stare tainică, dar care dă sens şi legitimează fapta creatoare.

Nu un lucru asemănător i se întâmplă lui Iov care a lucrat şi a agonisit toată viața, în smerenie şi dreptate, şi care îşi vede distrus într-o bună zi tot rodul actului său creator? Din acel moment prin suferință şi jertfă, Iov se desprinde de existență ca activitate şi începe o lungă şi răbdătoare apropiere de Dumnezeu, prin rugă şi implorare, care sfârşeşte prin vederea şi ascultarea Celui Prea Înalt. Domnul însuşi exaltă creația lumii prin atotputerea Sa, în fața slabelor forțe creatoare ale

lui Iov, spunându-i: „Ai fost tu pînă la izvoarele mării sau te-ai plimbat pe fundul prăpastiei? Arătatu-ți-s-au oare porțile morții şi porțile umbrei văzutu-le-ai? Cugetat-ai oare la întinderea pământului? Spune, ştii toate astea?" (Iov. 38,16- 18). În fata măreției creației divine şi a slabelor puteri umane, Iov se smereşte: „Ştiu că poți să faci orice şi că nu este nici un gând care să nu ajungă pentru tine faptă (...). Cu adevărat am vorbit fără să înțeleg despre lucruri prea însemnate pentru mine, şi nu ştiam (...). Din spusele unora şi altora auzisem despre tine, dar acum ochiul meu te-a văzut" (Iov. 42,2-5). Ca şi Iacob, Iov s-a luptat cu Dumnezeu ca să-L poată vedea. Starea de contemplație se atinge greu, la capătul unei lupte răbdătoare de desprindere de existență şi chemare a lui Dumnezeu. Contemplația este suprema realizare a omului, căci încununarea ei este „vederea" lui Dumnezeu. Abia după aceasta, Iov îşi recapătă, pe deasupra, şi celelalte rosturi ale sale, căci Dumnezeu îl repune în toate drepturile. „Şi Dumnezeu l-a pus pe Iov iarăşi în starea lui de la început, după ce s-a rugat pentru prieteni, şi i-a întors îndoit tot ce avusese mai înainte" (Iov. 42,10). Şi Iov învață astfel că roadele faptei creatoare, oricât ar fi de bogate, sunt mai prejos decât creația însăşi şi pot să dispară într-o clipă, în timp ce vederea lui Dumnezeu, contemplarea Lui, deschid porțile veşniciei.

La fel de semnificativă şi pilduitoare în Vechiul Testament este şi viața profetului Moise (povestită exemplar de Grigorie de Nyssa), cu episoadele de vârf de pe muntele Horeb şi muntele Sinai. Când încă nu fusese investit conducător al poporului israelit, când era încă păstor, lui Moise Dumnezeu i s-a arătat într-un *rug aprins,* pe muntele Horeb. I s-a arătat ca

lumină, ca tenebre luminoase, iar prin glasul lui şi-a spus numele: „Eu sunt Cel ce sunt" (Ieşire 3,14). Este numele contemplativ şi incantatoriu al Ființei supreme. Moise şi-a acoperit ochii, dar glasul l-a auzit. Este starea supremă în care omul Vechiului Testament putea să-L contemple pe Dumnezeu. Mai apoi Domnul i s-a arătat din nou lui Moise pe muntele Sinai. De data aceasta Moise nu l-a privit pe Dumnezeu decât din spate, prin crăpătura muntelui, în schimb a primit cuvântul lui fixat pe Tablele legii care constituie actul creator legiferant al religiei, al culturii şi civilizației iudaice. Dumnezeu se manifestă aşadar mai întâi printr-o formă contemplativă lui Moise şi apoi printr-un act creator întregului popor iudeu, căci contemplația nu poate fi accesibilă maselor. Contemplația şi creația sunt totuşi legate, prima legitimând pe cealaltă, a doua împlinind pe prima. Cu scurgerea timpului, după trecerea epocii patriarhilor şi a regilor, aspectele contemplative se împuținează şi sporesc cele creatoare. Funcția sacerdotală, pe care o aveau primii regi, rămâne contemplativă, dar puterea lor regală este mai ales creatoare. Aşa cum funcția profeților Vechiului Testament este în acelaşi timp şi contemplativă, prin viziunile pe care le au, adevărate teofanii sau angelofanii, şi creatoare, prin scrierile lor cu caracter profetic, dar şi denunțător al unor degenerări ale societății din vremea lor.

3. Creație şi contemplație în Noul Testament

Spuneam mai înainte că venirea lui Iisus Hristos dă un nou impuls şi chiar un nou sens atât contemplației cât şi creației. În Noul Testament, actul contemplației devine pentru om nu numai o posibilitate a „vederii" din afară

a feței lui Dumnezeu, ca în Vechiul Testament, ci şi o posibilitate de îndumnezeire (*theosis*) prin cunoaştere, deci de uniune cu Tatăl prin Fiul: „toate mi-au fost date de către Tatăl Meu şi nimeni nu cunoaşte pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl, decât numai Fiul şi cel căruia va voi Fiul să-i descopere" (Mt. 11,27). Treimea este astfel nu numai întrezărită prin simbol ca în Vechiul Testament (cina de la Mamvri), ci chiar experiată. „Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine şi pe Tatăl Meu l-ați fi cunoscut; dar de acum îl cunoaşteți pe El şi L-ați văzut" (In. 14,7). Ceea ce n-a fost posibil în legea veche, este realizabil acum când „vederea" Tatălui prin Fiul devine un act de cunoaştere contemplativă. Cât despre actul creator, despre fapta propriu-zisă, având la bază nu numai jertfa ci şi iubirea de Dumnezeu şi de oameni, el devine nu doar o simplă lucrare ci o înfăptuire, deci un act interior, sfințitor şi mântuitor pentru cel care-l face. Fapta bună, milostenia va sta la baza vieții creştine, fiind condiția prealabilă a urmării lui Iisus. Ea este asociată cu jertfa celor pământeşti pentru a obține cele cereşti, cum îi spune Iisus tânărului bogat: „Dacă vrei să fii desăvârşit, du-te de vinde ce ai, dă la săraci şi vei avea comoară în cer. Apoi vino şi urmează-Mă" (Mt. 19,21). Astfel, cea mai înaltă creație umană este jertfirea însăşi a creației pentru o viață contemplativă pe urmele lui Iisus. Numai aşa roadele pământeşti se pot transforma în comori cereşti.

În Noul Testament sunt multe exemple de viață activă, dar şi de viață contemplativă. Chiar la începutul evangheliei lui Luca, duhul contemplativ şi cel creator se manifestă în cel mai înalt grad la Fecioara Maria. La *Buna Vestire,* scânteia, Logosul divin se coboară în trupul ei prin harul Duhului Sfânt, purtat de îngerul Gabriel.

Învăluită de umbra lui Dumnezeu ca şi Moise de norul luminos, Maria îşi manifestă uimirea („Nu te teme, Marie") dar şi acceptarea („Fie mie după cuvântul tău" - Lc. 1. 38). După această fulgurantă revelație urmează o lungă perioadă de gestație, după care naşterea lui Iisus Hristos izbucneşte în creație, înviorând întreg cosmosul şi întreaga umanitate. Ceea ce a primit prin har divin în clipa de viziune contemplativă a Bunei Vestiri, Maria îl restituie lumii ca lumină sfințitoare şi Cuvânt creator. Odată cu naşterea, toată viața lui Iisus va fi o neîntreruptă alternanță de acte contemplative şi fapte creatoare, de reunire a Luminii, ca viziune a lui Dumnezeu şi a Cuvântului, ca înfăptuire a actului creator. „În El (în cuvânt) era viața şi viața era Lumina oamenilor" (Ioan 1,4). Existența pământească a lui Iisus este un model de viață creatoare pe triplul plan al cunoaşterii (învățătura), al faptei (minuni, vindecări) şi al iubirii (mila de aproapele); dar şi momentele contemplative sunt unice. Chiar de la prima predică de pe munte, aceste reguli de viață duhovnicească, cum sunt *Fericirile,* fac o reunire a vieții active (moştenirea pământului) şi a vieții contemplative (moştenirea Împărăției cerurilor). Această împreună lucrare a creației şi a contemplației apare evidentă în întâlnirea lui Iisus cu Marta şi Maria în care totuşi accentul este pus pe Maria, deci pe cea care stând la picioarele lui, îl adora pe Iisus. „Marto, Marto, te îngrijeşti şi pentru multe te sileşti. Dar un lucru trebuie: căci Maria partea cea bună şi-a ales, care nu se va lua de la ea". (Lc. 10,41-42). Excelența contemplației apare însă suverană în Schimbarea la Față. Uluiți de lumina increată ce-L înconjoară pe Iisus, ca şi de cuvântul Domnului, precum Moise pe muntele Horeb, cei trei apostoli aleşi

cad cu faţa la pământ. Ei încearcă să fixeze momentul contemplativ, dar cu mijloace pământeşti, propunând să facă trei colibe. „Nu ştiau ce cer" (Lc. 9,33). Ei voiau să facă ceva atunci când trebuia doar să vadă, să asculte şi să tacă. Desigur, Iisus îndeamnă la acte creatoare prin exemplul său dar şi prin unele din parabolele Sale, între care cea a Semănătorului, a Talanților şi a Samarineanului milostiv sunt cele mai grăitoare prin aspectele lor simbolice pe multiple planuri. Prima exaltă creația în toată amploarea ei, mergând de la crearea lumii de către Dumnezeu până la orice făptuire omenească. Semnificația creatoare exhaustivă a acestei parabole este întărită de alte şase parabole care o însoțesc în evanghelia lui Matei şi care privesc problema creației sub principalele ei aspecte: este vorba de parabolele neghinei, ale grăuntelui de muştar şi aluatului, ale comorii ascunse, ale mărgăritarului şi ale năvodului. În parabola principală, Iisus pune accentul nu atât pe semănător şi sămânță, presupuse bune ca un dat inițial ci pe pământ, pe sufletul omenesc care, în trei din patru cazuri, este inapt pentru creație şi pentru rodire, fie din vina sa, fie din cea a ambianței. Ca să nu mai vorbim că la fapta bună a semănătorului se alătură în ascuns (noaptea) şi fapta rea a vrăjmaşului. Creația umană, legitimată de creația divină şi inspirată de cuvântul lui Dumnezeu este bună din principiu, dar ea este amenințată permanent, cu sufocare şi uscăciune, de fapta rea pe care tot omul o face, chiar dacă la îndemnul diavolului. Acelaşi lucru pare să-l spună şi parabola Talanților în care omul primeşte un dar pe care trebuie să-l fructifice, dar pe care voința răzvrătită a unora îl neagă, îngropându-l. La darul pe care-l primeşte şi care este însăşi viața, omul trebuie să răspundă în mod

creator, fiecare după puterile sale. A nega necesitatea creației înseamnă a-L nega pe creator. Iar inegalitatea darului nu este o nedreptate, ci o responsabilitate în plus pentru cel care primeşte mai mult. De aceea fiind vorba mai ales de un dar spiritual, „celui ce are i se va mai da, iar de la cel ce n-are se va lua chiar şi ceea ce are" (Lc. 19,26). În sfârşit, în parabola Samarineanului milostiv fapta devine faptă bună în măsura în care omul jertfeşte ceva din bunurile pământeşti pentru a câştiga binele ceresc, dovedind în acelaşi timp iubire şi milă nu numai față de Dumnezeu, ci şi față de aproapele său. La acestea s-ar putea adăuga pilda Smochinului neroditor, a cărui existență n-are rost dacă este lipsit de rod. Dar toate îndemnurile la faptă propovăduite de Iisus îşi au împlinirea maximă în activitatea apostolilor care este în primul rând făptuire, aşa cum o arată textul scripturar numit Faptele Apostolilor (*Praxeis Apostolon. Acta apostolorom).* Şi mai departe, tot ce va înfăptui Biserica lui Hristos ca Biserică lucrătoare va fi răspunsul creator al omului la creația divină care i-a dat naştere.

Dar dacă fapta bună este mântuitoare, numai contemplația lui Dumnezeu desăvârşeşte, cum îi spune Iisus tânărului bogat atunci când îi cere să-l urmeze. Căci dacă fapta creatoare este regula de bază a vieții umane, culmile acestei vieți sunt încununate doar de momente contemplative. Însăşi viața activă a lui Iisus este din când în când întreruptă de momente de rugă, de închinare către Tatăl ceresc când el se retrage pe un munte sau în pustie sau doar în sine însuşi ca să se roage, în singurătate şi tăcere, două din condițiile golirii sufletului de lume pentru ca să se poată umple de Dumnezeu. Modelul acestor rugăciuni este *Rugăciunea Domnească* „Tatăl

Nostru", a cărei primă parte este contemplativă iar a doua parte este lucrătoare, preocupată de viața noastră pământească. Dar viața contemplativă adevărată, desăvârşită şi unificatoare, este înfățișată de Iisus în Rugăciunea Arhierească: „Şi aceasta este viața veşnică: să te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis Tu (...) Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie în chip desăvârşit una şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei precum m-ai iubit pe Mine" (In. 17,3; 23). Acesta este modelul vieții contemplative ca încununare a vieții active realizând prin iubire şi cunoaştere unirea cu Tatăl şi Fiul prin Sfântul Duh.

Şi dacă apostolii au fost destinați în primul rând unei vieți active („Şi chemând pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere şi stăpânire peste toți demonii şi să vindece toate bolile. Şi i-a trimis să propovăduiască împărăția lui Dumnezeu şi să vindece pe cei bolnavi" - Luca 9,1-2), existența lor nu este lipsită de momente contemplative care le dau puteri şi îi călăuzesc în drumul lor spre inima oamenilor şi spre slava lui Dumnezeu. Exemple deosebite sunt răpirea în duh a lui Pavel, dar şi a lui Petru şi a lui Ioan, ca şi viața atâtor sfinți care prin asceză şi rugăciune s-au învrednicit de contemplarea lui Hristos, luând loc după moarte în jurul tronului divin alături de cetele îngereşti. Dar dacă această adorație contemplativă le este dată celor puțini aleşi, celor mai mulți li se cere pe pământ o viață activă, creatoare ca să susțină şi să facă să înainteze nava Bisericii spre Parusia. Dar asceza, retragerea în sihăstrie şi în mănăstiri, a căror culme o constituie contemplarea isihastă, pare să fie contrariul unei vieți lucrătoare, dar nu e mai puțin

adevărat că acestea sunt stări de excepție care vin tocmai să pună în relief râvna creatoare cu care cei mai mulți încearcă să răspundă la darurile cerului.

4. Creația ca act de cultură

Dacă până acum am privit problema creației şi a contemplației din perspectiva acțiunii practice, a faptei directe, este necesar să considerăm aceeaşi problemă şi din perspectiva gândirii umane care este şi ea un act, o lucrare deşi de natură intelectuală şi nu atât voliționlală, de natură spirituală şi nu atât pământească. Căci dacă înfăptuirile omului de-a lungul timpului au dus la crearea civilizației umane, civilizație a lucrurilor materiale mai ales, nu mai puțin importantă şi chiar mai specifică omului dacă nu mai înaltă, este cultura umană care integrează actele lui mentale şi de imaginație, de cunoaştere şi creație artistică. Şi cum gândirea omului, fie că e vorba de filosofie sau ştiință, de artă sau teologie nu poate fi concepută fără cuvânt şi imagine, trebuie să ne întrebăm care sunt funcțiunile creatoare şi contemplative ale gândirii, şi ale limbajului, sub toate formele sale.

Sub dublul său aspect simbolic şi rațional, analogic şi logic, limbajul a fost dat de Dumnezeu primului om chiar din rai, având deci, în primul rând, o funcție existențială şi nu doar de comunicare. Astfel atunci când în *Cartea Facerii* Domnul vorbeşte de pomul vieții şi de pomul cunoştinței binelui şi răului, se foloseşte un limbaj simbolic, cei doi pomi semnificând, între altele, în afara axialității lor, mai ales unitatea şi dualitatea, cunoaşterea şi trăirea unitivă, contemplativă, alături de cunoaşterea multiplă şi analitică. Dar pentru cunoaşterea diversității creației, Domnul îl înzestrează pe Adam şi cu darul de a

da nume fiecărui lucru şi fiecărei făpturi, folosind funcția creatoare a logosului, ceea ce face posibilă conviețuirea cu lucrurile şi gândirea despre ele. Tot aşa cum Adam a numit-o şi pe femeia sa Eva numele reprezentând însăşi esența făpturii. Numind lucrurile, chiar dacă nu este creatorul lor, omul le conferă legitimitate, devenind prin gândire şi limbaj un creator secund; el foloseşte creația Domnului dându-i sens dintr-o perspectivă umană. Dar dacă semnificația simbolică este originară, fiind implicată de creația divină, sensul mental, rațional e un sens secund, derivat din numele puse de Adam fiecărui lucru. Primul sens, simbolic este mai degrabă vertical şi deci la limită contemplativ, în timp ce al doilea este mai degrabă orizontal, adecvat mai ales necesităților omeneşti. Ambele sensuri sunt însă complementare putând fi folosite de gândirea umană în actele ei creatoare. Şi dacă socotim scrierea ca o fixare şi exteriorizare a gândirii prin limbaj, trebuie să constatăm că primele scrieri aparțin textelor sacre ale Scripturilor. Ele au fost revelate de Dumnezeu prin profeți care le-au transmis apoi oamenilor, sau au fost transmise indirect prin inspirație divină.

Pilduitoare sunt, în acest sens, cele trei întâlniri (teofanii) ale lui Moise cu Domnul pe muntele Horeb şi Sinai. Viziunea de pe muntele Horeb este pur contemplativă; ea se exprimă în termenii identității supreme a persoanei divine, pe care Moise o aude fără să o vadă; „Eu sunt Cel ce sunt". Un aspect contemplativ dar mai ales creator îmbracă prima întâlnire (viziune) a lui Moise pe muntele Sinai în care i se dau tablele legii scrise de Dumnezeu însuşi. După spargerea acestor prime table, Moise obține un duplicat, dar scris de el la

dictarea lui Dumnezeu. Sunt în aceste trei comunicări ale lui Moise cu Dumnezeu trei aspecte ale creației în domeniul gândului, al înfăptuirii şi transmiterii cunoaşterii prin limbaj. Contemplarea, inspirația şi scrierea pot deveni astfel etapele model ale oricărei lucrări spirituale. În acest sens, „Decalogul" este creația lui Dumnezeu revelată omului prin profetul Moise, în timp ce „Pentateuhul" este opera lui Moise inspirată de Dumnezeu. Orice creație spirituală ca operă scrisă nu este decât o imitație a acestui demers. Din celelalte texte ale Vechiului Testament mai semnificative ni se par aşa numitele opere poetice, mai ales cele inspirate unor regi-poeți, cum au fost David şi Solomon. Pe lângă funcția lor creatoare de civilizație, care a dus la ridicarea primului templu din Ierusalim, cei doi regi au avut şi o funcție creatoare de cultură prin gândirea lor poetică, concretizată între altele în *Psalmi* şi *Cântarea Cântărilor.* Pe David Dumnezeu nu l-a învrednicit să construiască templul ci doar cortul alianței, dar i-a dat harul să-l laude pe Dumnezeu în cea mai înaltă şi mai incantatorie cântare a Vechiului Testament, model al scrierilor religioase cu funcție liturgică, rituală, în care un nucleu contemplativ, Numele Domnului, generează o indefinitate de expresii poetice ca simbol al atributelor divine. Primul mare creator al templului, prototip al construcțiilor umane, va fi regele Solomon, autor în acelaşi timp al unei scrieri inspirate cum este „Cântarea Cântărilor" în care nucleul contemplativ este oferit de cunoaşterea prin iubire a lui Dumnezeu. Iată cum, prin cei doi regi contemplația se manifestă creator în scrisul şi arta poetică, care va sta la baza culturii sacre, funcția lor creatoare fiind definită de chiar numele de poezie,

derivat din *poiein,* a crea. Inspirată de harul divin ca act contemplativ, arta şi literele sacre devin cea mai înaltă formă de creaţie umană, oglindire a creaţiei divine însăşi.

Trecând la creaţia spirituală în Noul Testament, lucrurile se schimbă aproape radical deoarece ca Fiul Omului, Iisus, ca orice mare profet, este inspirat de Duhul Sfânt în tot ceea ce spune; dar ca Fiul lui Dumnezeu, cofiinţial cu Sf. Treime, spusele sale sunt însuşi Cuvântul divin, sunt revelaţie directă, transmisă prin viu grai şi fixată mai apoi de evanghelişti în scrierile Sfintei Scripturi. Ca logos întrupat deci, Iisus este creatorul propriei sale gândiri coborâtă din înţelepciunea divină în expresie umană. De aici caracterul ei veşnic: „Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece" (Mt. 24,35). În Vechiul Testament, revelaţia divină se manifestă prin teofanii la intervale de timp mai lungi sau mai scurte, constituind repere călăuzitoare pe drumul spre Ţara Făgăduinţei. Moise scrie o istorie sacră al cărei nucleu îl constituie legea revelată de Dumnezeu. Iisus este însă chiar întruparea revelaţiei pe care evangheliştii doar o transcriu. În Iisus revelaţie şi creaţie se unifică, iar evangheliile nu fac decât să răsfrângă în scris ceea ce Iisus spune şi trăieşte, descoperind lumii adevărul. Dar, mai sunt în acest caz scrierile evangheliştilor opere de creaţie sau doar mărturia lor? Ioan spune la sfârşitul evangheliei sale: „Ci sunt şi alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus şi care dacă s-ar fi scris cu de amănuntul, cred că lumea aceasta nu ar cuprinde cărţile ce s-ar fi scris" (In. 21,25). Creaţia lui Iisus este aşadar infinită, pe când mărturia evangheliştilor este finită. Scrierea evangheliştilor a presupus deci o alegere pentru ca infinitul să încapă în finit. Aceasta reprezintă creaţia evangheliştilor şi

ea stă la baza întregii culturi creştine, care nu este sau nu ar trebui să fie decât un comentariu al Evangheliei. Celelalte cărți ale Noului Testament sunt scrieri inspirate, dar revelate indirect, de Sf. Duh, cel trimis de Iisus în duminica Cincizecimii, ca să continue revelația divină. „Darul limbilor" primit atunci de apostoli este un semn al investirii lor cu puterea creatoare a cuvântului, un semn că limbajul devine un vehicul al inspirației divine în fixarea şi transmiterea adevărului sacru, care la rândul lui poate fi prilej de meditație şi chiar de contemplație, făcând posibilă întoarcerea la Dumnezeu prin cunoaştere, deschizând poarta spre îndumnezeire. Scrierile sacre sunt aşadar o traducere, o transcriere a gândului divin, făcând posibilă trecerea de la limbajul îngerilor (numit în alte tradiții „limba păsărilor"), la limbajul omenesc. Şi cum logosul divin fulgurant nu este întotdeauna încăput de cuvintele omeneşti discursive, evangheliştii ca şi Iisus apelează de multe ori la simboluri, mai ales atunci când este vorba de profeții. Acesta este cazul mai ales în *Apocalipsă,* care i-a fost în mare parte revelată în viziuni simbolice evanghelistului Ioan, răpit în duh pe insula Patmos. Între evanghelii, ca mărturie directă a revelației lui Iisus şi Apocalipsă ca profeție a revelației viitoare, se înscriu toate marile creații spirituale ale lumii creştine. De la revelație la inspirație, şi chiar la simpla sugestie a duhului, orice scriere şi orice operă de artă şi cultură este o coagulare a suflului divin. Aşa cum orice imagine zugrăvită a lui Iisus este o oglindire a acelui chip originar, nefăcut de mână de om (*acheiropoietes*), şi orice cântare sacră poartă în ea un ecou din muzica angelică, din muzica sferelor. Orice operă spirituală este o amintire a numelor divine, a cuvântului şi chipului lui Dumnezeu

din noi, aşa cum orice contemplație prin meditație sau viziune este o încercare de a reface asemănarea acestui chip cu modelul divin. Şi orice uitare nu aduce decât o operă profană oricât ar fi de bine făcută, care coboară cultura la nivelul unui epigonism trecător, desfigurând-o până la nerecunoaştere. Căci acolo unde lipseşte duhul, oricât ar fi de prezent sufletul, nu poate exista creație nepieritoare. Căci oricât ar fi de mare genialitatea nu se poate ridica până la sfințenie, aşa cum *daimonul* nu poate fi niciodată înger.

Evident, nu putem detalia aici formele pe care le-a luat creația culturală coborând din revelația divină în istoria sacră şi apoi în lumea profană. Am vrea totuşi să mai aducem în prim plan două creații româneşti, aşa-zis populare, căci în realitate ele nu au putut fi scrise decât de sacerdoți inspirați chiar dacă modelul originar s-a despletit apoi în nenumărate variante populare: e vorba de baladele *Miorița* şi *Meşterul Manole*. Păstorul din Miorița este un simbol al atitudinii contemplative a omului care refuză orice luptă ce l-ar implica în lume, sacrificându-şi viața pentru a împlini o nuntă sacră, o hierogamie cosmică în care microcosmosul şi macrocosmosul se contopesc în realizarea contemplativă a omului universal. Mult mai evident este actul creator în Meşterul Manole, al cărui erou este simbolul înfăptuirii umane, al zidirii unei mănăstiri, tot cu jertfa vieții, dar implicându-se în activitatea lucrătoare a Bisericii. Mănăstirea ridicată de Manole este chiar prototipul creației, modelul oricărei construcții sacre, care se sfințeşte atât prin scopul ei cât şi prin sacrificiu de viață. Cele două balade complementare sunt în fond o replică, un alt simbol al perechii Maria şi Marta, proiectată în

marele univers. Din toate aceste modele exemplare apar evidente sensurile majore ale contemplației şi creației, care alcătuiesc o împreună petrecere a omului cu Dumnezeu, o armonică unire a pământului cu cerul. Astfel chipul lui Dumnezeu se dăruieşte omului odată cu creația lumii şi se restaurează în om după căderea sa, prin faptă consacrată şi plină de dragoste, contribuind la sporirea creației divine. Dar restabilirea asemănării omului cu Dumnezeu este rodul până la îndumnezeire al contemplației. Revelația divină coborâtă în lume se va întoarce la Dumnezeu aşa cum Iisus s-a făcut om prin întrupare creatoare pentru ca omul să se poată îndumnezei prin contemplație unificatoare. Se stabileşte astfel un circuit Dumnezeu-om care desăvârşeşte, încununând armonia lumii. „Şi cuvântul s-a făcut trup şi s-a sălăşluit între noi şi am văzut slava lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr" (In. 1,14).

Dar dacă omul este trup şi suflet, având în centru duhul lui Dumnezeu, iar sufletul este voință şi cunoaştere întemeiate pe iubire, tot aşa şi creația umană are două componente principale, fapta şi gândirea, care au structurat omenirea pe două dimensiuni, acelea ale civilizației şi culturii. Ceea ce deosebeşte însă în mod esențial creația materială de creația culturală este faptul că ultima derivă din cult, deci dintr-un ritual consfințit de coborârea harului. Aşa fiind creația culturală de la Scriptură la scrierile şi artele sacre, are la origini un nucleu contemplativ în jurul căruia se țese creația propriu-zisă, nucleu transmis omului prin revelație, prin viziunea iluminativă sau prin inspirație. La rândul ei, cultura, în măsura în care îşi păstrează acest nucleu

contemplativ, îl poate ajuta pe om să se întoarcă spre şi la Dumnezeu. În acest fel se desăvârşeşte armonia lumii, care pornind de la logosul divin coboară pe pământ şi în om prin întrupare creatoare pentru a se urca din nou în cer prin contemplarea logosului. Este o unică *imitatio dei*, căci aşa cum spune Iisus: „Nimeni nu s-a coborât din cer afară de cel ce s-a urcat la cer, Fiul Omului, care este în cer".

5. Creație împotriva Creației

Aşadar, dacă Dumnezeu a creat universul văzut şi nevăzut ca să se facă cunoscut, ca să-şi arate iubirea față de lume şi ca să-şi manifeste libertatea nelimitându-şi nici o posibilitate, omul care a fost făcut după chipul şi asemănarea Lui a primit darul creației pentru ca să contribuie astfel la opera divină, să se integreze armonios în ea şi s-o continue, dar a primit în acelaşi timp şi harul contemplației ca să-L poată slăvi pe el şi să se poată reintegra în unitatea divină. Căci dacă orice creație înseamnă unicitate în diversitate, orice contemplație năzuieşte spre unitate şi identitate. În trăsăturile lor fundamentale, atât lumea iudaică cât şi cea creştină au urmat aceste date originare, dar dualitatea şi multiplicitatea inerente oricărei creații s-au manifestat nu numai complementar şi armonios, ci şi contradictoriu şi duşmănos prin puterea negației care i-a fost dată satanei, putere care conține însuşi fermentul distrugerii. Demonul s-a opus lui Dumnezeu şi creației sale chiar din începuturi şi a continuat lucrarea sa distructivă după căderea lui Lucifer. Şi dacă pe Dumnezeu nu L-a putut lovi direct, a încercat să i se împotrivească indirect lovind creația lui şi mai cu seamă

în centrul acestei creații, care este omul. Şi a reuşit în măsura în care a contribuit la căderea primilor oameni din rai, şi continuă să lupte încercând să distrugă creația sau cel puțin s-o dezorganizeze, s-o aducă în stare de haos. Şi a acționat nu numai prin luptă fățişă ci mai ales printr-o stratagemă: împingându-l pe om să *creeze împotriva creației lui Dumnezeu*, să făurească o lume ostilă creației divine, maimuțărind-o pe aceasta: în rai, satana a încercat să distrugă mai întâi darul contemplației îndepărtându-l pe om de sub pomul vieții, şi aducându-l sub umbra pomului dual al binelui şi răului. Dar deşi căzut din rai, omul a rămas cu amintirea contemplației pe care a continuat s-o exercite invocând numele lui Dumnezeu. Şi chiar dacă de-a lungul veacurilor râvna contemplativă a omului a scăzut şi s-a împuținat, au mai rămas încă destule figuri contemplative care țin încă lumea, cu veghea şi viziunea lor. Demonul nu are acces la actul contemplației, la această activitate nonactivă, el nemaiputându-se întoarce să „vadă" fața lui Dumnezeu, dar poate să-i îndepărteze pe oameni de la rodul contemplației. El poate fi însă creator în felul lui straniu, făurind o creație care să se opună celei divine: semănând neghină acolo unde Dumnezeu a semănat o sămânță bună. El a creat astfel distrugerea. Şi ca să-şi realizeze mai eficace scopul, demonul l-a împins pe om să-şi înstrăineze propria creație de sensul ei desacralizând-o, tăindu-i rădăcinile cereşti. Omul tradițional aşeza la temelia oricărei construcții o piatră fundamentală consacrată şi în cheia de boltă o piatră unghiulară care era simbolul însuşi al lui Iisus. Începutul şi sfârşitul fiind sfințite, întreaga construcție şi prin extensie întreaga creație umană erau consacrate şi

trainice. Desacralizându-şi construcțiile creația omului s-a autonomizat, a ieşit din ciclul natural armonios al creației divine, a devenit artificială, opusă celei naturale şi amenințând-o cu sufocarea şi distrugerea. În mod paradoxal, omul a ajuns să distrugă construind, incitat de furia vicleană a satanei. Primul exemplu al acestei creații necreatoare a fost Turnul Babel, care, înălțându-se ca să-L sfideze pe Dumnezeu s-a prăbuşit sub propria sa semeție. De atunci şi până astăzi, lumea a avut vreme să se umple cu tot mai multe şi mai hidoase turnuri Babel, alcătuind mari termitiere şi vaste megalopolisuri în care omul începe să se sufoce.

Ceea ce s-a întâmplat cu construcțiile, cu locuința omului, ca prototip al creației, s-a petrecut şi cu pâinea lui, ca bază a vieții însăşi. Evoluția umanității de la păstorit la agricultură s-a făcut printr-o crimă, aceea a uciderii lui Abel de către Cain, crimă provocată de sacrificiul prost al lui Cain. A fost începutul desacralizării muncii, al căderii ei din domeniul libertății în cel al necesității şi apoi în cel al risipei şi al artificialului, odată cu invenția maşinilor. Omul industrial l-a înlocuit pe muncitorul artizan. Progresul cantitativ a dus la alterarea naturii, la poluarea ei, la pericolul distrugerii ei. Simplificând, se poate spune că înmulțirea păinilor în mod artificial a avut drept consecință uitarea cuvântului lui Dumnezeu prin lipsa consacrări muncii. Grădina s-a prefăcut în uzină.

Dar înmulțirea artificială a roadelor a fost necesară - se poate afirma - pentru a susține înmulțirea oamenilor. E adevărat că Dumnezeu a spus: creşteți şi vă înmulțiți şi stăpâniți pământul; dar omul a făcut-o fără măsură stricând ceea ce se numeşte astăzi echilibrul ecologic.

Explozia demografică are astfel consecințe nefaste pentru umanitate. Şi soluția nu pare să fie inventarea contraceptivelor care liberalizând erosul dă frâu liber libertinajului.

Desigur, în aparență, prin puterea sa creatoare omul a creat o civilizație care constituie fala progresului uman, fără să se gândească că s-a lăsat încă o dată ispitit şi indus în eroare de demon, folosindu-şi prost libertatea. Omul a făurit o civilizație împotriva naturii sale şi a naturii în genere, care-l amenință acum cu distrugerea. Creativitatea sa de origine divină a fost întoarsă împotriva lui Dumnezeu şi omul este amenințat acum cu aruncarea în tenebrele exterioare. Această creație poate părea multora bună şi frumoasă, dar este frumusețea diavolului, iluzorie şi periculoasă. Nu vrem să părem adversari ai unei vieți mai bune pentru om, dar între confort şi sărăcie câtă diferență de etică. Şi, dacă s-a spus că puterea corupe, civilizația care este o manifestare a puterii excesive a omului nu corupe mai puțin şi nu contribuie mai puțin la uitarea lui Dumnezeu, proclamând în mod absurd chiar moartea lui.

Ar mai rămâne o singură întrebare: a fost cruțată de degenerare creația culturală şi spirituală a omenirii? În câteva privințe trebuie să constatăm că desacralizarea, pe toate planurile, a creației umane a dus şi la secularizarea operelor de cultură şi deci la sărăcirea lor împotriva duhului care le anima la începuturi, împotriva logosului şi a luminii originare. În absența revelației scripturilor, a izbucnirii spirituale care a constituit temeiul multor opere capitale, inspirația ca sursă interioară supraindividuală a creației s-a împuținat şi ea pe măsură ce omul a uitat să mai privească în sus. Ceea ce se numeşte inspirație

nu-şi mai are astăzi izvorul în suflul ceresc, nu mai vine de la îngeri, nici chiar de la daimonii lumii subtile intermediare, ci este exhalată de lumea adâncurilor, fie că se numeşte inconştient individual sau colectiv. Ideile au fost coborâte în infern, iar simbolurile s-au prefăcut în vedenii. Lumea formelor nu mai reflectă informalul, ci infernul, care nu este decât o imagine a haosului.

Totuşi, pentru că orice operă de cultură are la bază un nucleu de meditație, sau cel puțin de reflecție a omului, mai există şansa ca unele rare personalități să regăsească drumul contemplației care să-i deschidă o poartă oricât de strâmtă spre cer prin care să primească o rază autentică de lumină. Şi chiar dacă aceste deschideri sunt rare şi durează doar o clipă, este poate de ajuns ca să mai apară, dacă nu o cultură, cel puțin opere de cultură sacră şi mântuitoare. Rostul lor este să primească şi să păstreze germenii unei renaşteri spirituale viitoare, după ce marile incendii vor fi distrus o bună parte din civilizație. Aceste opere vor fi martori că duhul continuă să sufle unde şi când vrea, şi mărturisitori ai puterii lui de creație şi de contemplație. Căci astăzi mai mult ca oricând *creatio sine contemplatio, nihil.*

CREAȚIE ŞI ISTORIE

1. Facerea Lumii

Înainte de a ex-ista, lumea era. Era ca posibilitate şi act pur în infinita atotposibilitate divină. („Când pătruns de sine însuşi odihnea cel nepătruns", cum spune poetul) Lumea era ca plan în gândul divin (*logos*) pe care l-a proiectat în nimic. De ce a creat Dumnezeu lumea? Ca să nu limiteze Libertatea, Atotposibilitatea şi Voința divină. Şi a creat-o din iubire, ca s-o facă cunoscută. N-a fost o emanație din Ființa lui, şi nici modelarea unei substanțe exterioare lui. Lumea a fost creată *din nimic* în pura interioritate divină. Cum se spune în „tradiția ebraică", lumea a fost pro-iectată, ca expansiune a Voinței divine, în golul produs prin contracția interiorității divine[72]. Ea n-a fost proiectată în afară, căci Dumnezeu nu are exterioritate; lumea a fost „pusă înainte" cum se spune în liturghia ortodoxă despre daruri. Dumnezeu nu este cauza lumii, iar lumea nu este un efect. Dumnezeu este creatorul lumii *ex nihilo.*

Aşa cum îi spune lui Iov, Domnul a întemeiat lumea din înțelepciune şi iubire. Temeiul şi planul lumii erau în Dumnezeu, în rațiunile divine (*logoi*) din toți vecii. Lumea a fost pusă în operă, zidită dintr-o dată, în clipa atemporală a începutului. „Întru început a făcut Dumnezeu cerurile şi pământul..." (*Bereshit bara Elohim; En arche epoiesen ho Theos; in Principio...).* Aşa începe creația lumii (Geneza) în Vechiul Testament, relatată de profetul Moise în *Cartea Facerii* inspirată de Dumnezeu. Acest „întru început" nu înseamnă un început temporal,

72 tsim-tsum

căci timp nu exista, ci unul principial, ontologic, deci înainte de orice început, un moment atemporal *in divinis,* în increat, în planul divin proiectat apoi în creație. Aşa cum cerul şi pământul constituie prima polarizare principială, manifestată în creație ca dualitate, ca aspect esențial şi substanțial al unității divine. Nu e vorba aici de cerul vizibil, creat în ziua a doua, ci de cerul arhetipal, de „cerul cerurilor", cum se spune în Psalmi. „Cântați Dumnezeului celui ce s-a suit peste cerul cerului" (67,34) sau „Cerul cerului este al Domnului, iar pământul l-a dat fiilor oamenilor" (113, 24). Aşa cum pământul nu e pământul actual, ci pământul arhetipal, ca plasticitate originară, în care a fost informată lumea. E vorba de un pământ netocmit şi gol, de acea *materia prima* având numai virtualități pe care actul divin le transformă în calități, în determinațiuni.

„Şi întunerec era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor". Aşadar, după prima polarizare principială - cerurile şi pământul - apare o a doua polarizare: Duhul lui Dumnezeu şi apele primordiale în adâncul învăluit în întunerec. Apele acestea sunt apele arhetipale, cum se spune în Psalmul 148,4: „Lăudați-l pe El cerurile cerurilor, şi apa cea mai presus de ceruri" iar termenul ebraic „tohu-va-bohu", ca şi cel greco-latin „abyssus", este un simbol al haosului primordial, al lipsei de determinări. Semințele lucrurilor - *logoi* - sunt semănate de Semănătorul divin în acest nimic, în acest haos primordial, în această virtualitate substanțială a apelor primordiale în care se exercită actul creator al energiei increate a Duhului.

„Şi a zis Dumnezeu: Să fie lumină. Şi a fost lumină. Şi a văzut Dumnezeu că e bună lumina, şi a despărțit

Dumnezeu lumina de întunerec. Lumina a numit-o Dumnezeu ziuă, iar întunerecul l-a numit noapte". Creația ca act, creația propriu-zisă izbucneşte în acest fulgurant: *Să fie lumină (iehi aor; genethetos phos; fiat lux).* Duhul lui Dumnezeu *(pneuma Theou)* proiectează lumina în tenebrele primordiale, în adâncul de ape actualizând energia increată şi transformând-o în lumină. Dumnezeu a făcut deci lumea prin lumină (şi termenul „lume" provine din acelaşi radical latin ca şi lumina) în tenebrele haosului, în acel nimic care era doar simplă virtualitate. Această lumină din ziua întâi nu este evident lumina vizibilă, ci arhetipul, esența ei; aşa cum tenebrele pe care le-a despărțit nu sunt noaptea propriu-zisă, ci prototipul, substanța ei. Ziua şi noaptea creează aici alternanța, dinamismul, ritmul cosmic; ziua şi noaptea vizibile apar odată cu luminătorii, în ziua a patra. Aşadar, prima polaritate, cer-pământ, care stă la originea creației este o dualitate principială. Următoarele două - Duhul şi apele adâncului, lumina şi întunerecul - sunt arhetipurile din care decurge toată creația. „Şi a fost seară şi a fost dimineață, ziua întâia". Această primă etapă, primă treaptă a creației, începe cu seara, pentru că începe cu tenebrele în care a izbucnit lumina. Aceste dualități din prima zi a creației constituie primul nivel de ființare, care este şi primul ciclu: o realizare împlinită, dar nu închisă ci deschisă spre ciclul imediat descendent, ca volutele unei spirale. Arhetipurile fiind create, ceea ce urmează este reflectarea lor pe niveluri din ce în ce mai ample şi mai concrete care constituie universul propriu-zis. Creația este o coborâre în spirale, o catabază de-a lungul axului lumii, marcat de Duhul lui Dumnezeu. Fiecare nivel de existență este o zi a

creației care începe cu un *fiat lux* ce risipeşte întunericul, întemeind o nouă creație. Este o moarte şi o înviere, o trecere la limită care generează o nouă zi, un nou ciclu al creației. În ziua a doua, a zis Dumnezeu: „Să fie o tărie prin mijlocul apelor, să despartă ape de ape. Şi aşa a fost. A făcut Dumnezeu tăria şi a despărțit apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei. Tăria a numit-o Dumnezeu cer. Şi a văzut Dumnezeu că e bine. Si a fost seară, şi a fost dimineață: ziua a doua" (Fac. 1,6-8). Creația propriu-zisă, creația întregului cosmos cu nivelurile lui, apare în ziua a doua, cu a doua poruncă directă a lui Dumnezeu. Ziua întâia este ziua creației în principiile ei; ziua a doua este creația lumii în structura ei, în realitatea ei macrocosmică. Apele primordiale sunt despărțite de Dumnezeu în ape superioare şi ape inferioare printr-un plan median de existență numit cer. Apele superioare constituie lumea informală, lumea nevăzută a îngerilor; apele inferioare sunt lumea formelor, lumea noastră şi cea subterană; iar tăria intermediară, firmamentul, este cerul văzut şi nevăzut (văzduhul) pe care vor apare în ziua a patra luminătorii, astrele. Substanța primordială (apele) devine aşadar o triadă; dualitățile devin ternare prin acțiunea Duhului, constituind cele trei nivele ale macrocosmosului: ceresc, intermediar şi pământesc (*spiritus, anima, corpus).* Aşa se naşte crucea cosmică.

Lumea apare deci din intenția divină de a se face cunoscut. Această intenție transformată în act, rupe indistincția apelor primordiale şi creează trei tendințe: ascendentă, descendentă şi mediană, care se concretizează în cele trei niveluri ale cosmosului. Vom regăsi aceste trei tendințe, acest simbol al crucii pe orice nivel al creației, în orice stare de existență. Ele

transformă orice pas creator din dualitate în triadă, ca un reflex multiform al Treimii divine. O tendință ascendentă şi una descendentă, separate de un plan median, dau un nivel al creației, dau o zi a creației, care e bună şi frumoasă (sensul complet al termenului *Kalon)* dau aşadar o stare armonioasă a existenței, în care amploarea şi exaltarea se echilibrează. Dezacordul acestor tendințe cu predominanța în act a tendinței descendente creează dizarmonia, dezechilibrul. Prima mare ruptură a armoniei inițiale a provocat-o Lucifer. Acest *dia-bolus* care accentuând tendința descendentă a generat răul în lume.

În a treia zi a zis Dumnezeu: „Să se adune apele cele de sub cer la un loc şi să se arate uscatul... Uscatul l-a numit Dumnezeu pământ, iar adunarea apelor a numit-o mări. Şi a văzut Dumnezeu că e bine...," (Fac. 1,9) Creatorul a lucrat până acum la structura mare a cosmosului, şi în primul rând la structurarea lumii arhetipurilor. În ziua a treia, Dumnezeu lucrează în lumea apelor inferioare despărțind apele de uscat. El ordonează astfel globul pământesc cu elementele lui principiale: pământul, apa şi cerul (văzduhul), căci firmamentul este propriu-zis văzduhul, ca lume a formelor subtile dar sensibile. Al patrulea element, focul, prezent dintru început ca lumină, va apărea concret sub forma soarelui (lumină+căldură) în ziua a patra. Tot în ziua a treia creează Dumnezeu regnul vegetal, după regnul mineral (uscatul) şi înaintea celui animal. Lumea vegetală va fi şi lumea paradisului terestru, a raiului propriu-zis, iar culoarea verde va fi un simbol al vieții şi continuității pe acest pământ. Succesiunea regnurilor se face într-o ordine logică, de la simplu la complex, care nu are nimic

de-a face cu evoluționismul modern, căci fiecare regn îşi are „felul şi asemănarea lui" cum spune Scriptura, fiind un întreg armonios împlinit în sine, fără să decurgă din altul.

Nu vom urmări mai departe zilele creației în număr de şase (*hexaimeron*) plus ziua a şaptea, de odihnă (*heptaimeron).* Împreună formează marele ciclu cosmic simbolizat de numărul şapte (şase plus unitatea) care se regăseşte în cele mai diverse aspecte ale existenței spațio-temporale a lumii. Vom reveni ceva mai departe la ziua a şasea, a creației omului, centrul acestei lumi.

Această viziune cosmogonică fabuloasă, exprimată simbolic, a creației din Vechiul Testament va fi împlinită de Noul Testament printr-o viziune transcendentă, metafizică (în sens tradițional). Iisus spune apostolilor: „... voi spune lucruri ascunse de la facerea lumii" (Mt. 13,35) şi aşa a fost. Fără să intrăm în detalii, se poate spune că revelațiile lui Iisus se concentrează mai ales pe aspectele ontologice ale lui Dumnezeu, pe alcătuirea lui Treimică, aproape absentă în Vechiul Testament, şi apoi pe alcătuirea omului, pe antropologie. Într-adevăr, *Cartea Facerii* vorbeşte în general de Dumnezeu şi de Duhul lui Dumnezeu ca fiind creatori ai lumii. Pare ciudat că Dumnezeu este numit printr-un plural, Elohim, care este un atribut şi apoi prin marele nume *IHVH,* impronunțabil, de altfel. Numirea creatorului printr-un plural ar putea fi o sugerare a Treimii, mai degrabă decât a unui plerom demiurgic cum credeau gnosticii. Totuşi, prima expresie deplină a Treimii apare la începutul Evangheliei lui Ioan care reia sintetizând adevărurile propovăduite de Iisus. „Întru început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu

era Cuvântul" (In. 1,1). Aici apare cuvântul, ca chip al lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu, distinct şi totuşi una cu Dumnezeu Tatăl. Iar în versetul 3 se spune: „Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut". Fiul este aşadar coautor cu Tatăl la facerea lumii. Duhul Sfânt este numit indirect prin simbolul vieții. „Întru El era viața şi viața era Lumina oamenilor". Lumina, Cuvântul şi Viața sunt cele trei ipostaze ale Sf. Treimi, exprimate simbolic. În Vechiul Testament accentul este pus pe Lumină ca simbol al Tatălui; în Noul Testament apare în prim plan Cuvântul ca manifestare a Fiului. Din fulgurarea Luminii şi a Cuvântului ia naştere Viața lumii prin energiile increate ale Duhului, cum va explica mai târziu Grigore Palama. Creația este aşadar o lucrare a Treimii divine, chiar dacă în Vechiul Testament taina aceasta apare voalat. Poate şi la ea s-a referit în primul rând Iisus când a spus: voi spune lucruri ascunse de la facerea lumii. O altă mare taină revelată de Iisus este aceea a întrupării lui ca Fiu al lui Dumnezeu şi ca Fiu al omului. Cu aceasta revenim însă la facerea omului şi la modul în care ne este redată în Cartea Facerii.

2. Facerea Omului

Omul apare în ziua a şasea, şi ultima, a creației propriu-zise, nu pentru că ar fi cel mai puțin important, ci dimpotrivă (last but not least). Omul apare la sfârşit ca o împlinire, ca o exaltare a creației, desfăşurată până acum în amploare. El devine centrul unei lumi din care se ridică verticala crucii spre cer, marcând astfel posibilitatea lui de îndumnezeire. În Cartea Facerii crearea omului se petrece în trei faze, care sunt, bineînțeles, distincții ontologice. Mai întâi a zis Dumnezeu: „să facem om după

chipul şi asemănarea noastră..." (Fac. 1, 26)[73] (*kat'eikona... kat'homoiosin).* Până acum Dumnezeu poruncea: „să fie..." (*genethéto*...). Acum este un fel de gândire în sine: „să facem..." (*poiésomen*) exprimată printr-un plural, ceea ce trimite din nou la Sf. Treime. Acum este deci gândul divin, în care omul este in-tenționat, plănuit după chipul şi asemănarea sa. În continuare, vorbeşte povestitorul (Moise): „Şi a făcut pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; bărbat şi femeie l-a făcut". De data aceasta se vorbeşte numai de o creație după chip, asemănarea a dispărut. Poate pentru că apare omul dual: bărbat şi femeie.

În Septuaginta, se spune mai exact: *ársen kai thêly epoíesen*, adică: parte bărbătească şi parte femeiască i-a făcut; e vorba deci de două aspecte, masculin şi feminin, şi nu de două părți distincte. Omul după chip şi asemănare este *Adam Kadmon,* omul universal, în care dualitatea e numai virtuală. Cum Dumnezeu e Unitate şi Treime, fără dualitate, chipul său rămâne în androginul primordial, dar se pierde asemănarea. A treia etapă a creației omului este relatată după ziua a şaptea, când începe istoria propriu-zisă a omului; până acum a fost vorba de omul arhetipal, acum este creat omul concret, *Adam protoplastes,* omul paradisiac. „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, l-a făcut pe om şi a suflat în fața lui suflare de viață, şi s-a făcut omul ființă vie" (Fac. 2,7).

Urmărind mai exact textul Septuagintei, traducerea ar suna astfel: „Şi l-a modelat (*eplasen*) Domnul Dumnezeu pe om luând tină (*choùn* - noroi) din pământ şi a suflat în fața lui (*enephysesen*) duh de viață (*pnoèn zoës*) şi s-a făcut

73 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Scripta, 1993.

omul suflet viu (*psychen zâsan*)". Reiese din acest verset că omul a fost modelat (i s-a dat formă) din pământ umed, că Dumnezeu i-a suflat în față duh (*pneuma*), şi aşa s-a născut sufletul viu (*pshyche - anima*). Acțiunea duhului asupra trupului a generat sufletul care a dat viață omului. Acesta are deci o structură ternară: duh, suflet, trup (*spiritus, anima, corpus*), ca şi cosmosul. În acelaşi timp, ca să fie modelat, pământul are în el apă (în versetul 26 se spune: „Ci numai abur ieşea din pământ şi umezea fața pământului"); iar cum duhul este foc şi sufletul aer, constituția omului are la bază cele patru elemente tradiționale: pământ, apă, aer şi foc.

Pe primul om Dumnezeu l-a aşezat în rai, în condiții de armonie şi libertate, în jurul pomului vieții, interzicându-i numai pomul cunoştinței binelui şi răului (2,16). Pomul vieții îi asigura o libertate nelimitată, ascendentă, spre Dumnezeu; interdicția voia să-l ferească de libertatea proastă, descendentă, spre rău. Exersându-şi liberul arbitru, în ciuda faptului că fusese pus în gardă, omul alege libertatea inferioară; vrând toată libertatea (cantitativă), el o pierde pe cea superioară (calitativă). Căci toate îi sunt îngăduite omului, dar nu toate îi sunt de folos (Pavel...).

Un alt privilegiu care i s-a dat omului în rai a fost acela de a da nume viețuitoarelor (2,9). A da nume înseamnă a cunoaşte nu numai forma (exterioară), ci şi esența (interioară) a unei făpturi. Dumnezeu l-a înzestrat deci pe om cu posibilitatea de a cunoaşte lucrurile şi de a le putea astfel stăpâni. Dar a pune nume mai înseamnă şi a grăi, a crea deci un limbaj, o limbă, calitate unică dată numai omului. Astfel, omul are stăpânire peste tot pământul nu prin forță, ci prin puterea cunoaşterii şi a rostirii cuvântului.

Cu aceasta, creația omului nu este însă terminată. „Şi a zis Domnul Dumnezeu: Nu e bine ca omul să fie singur; să-i facem ajutor pe potriva lui" (2,18). „Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; şi dacă a adormit, a luat una din coastele lui, şi a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie şi a adus-o lui Adam" (2,21). În rai omul nu era propriu-zis singur, ci cu Dumnezeu şi cu îngerii. El fusese creat singur în sensul unicității divine. Avea însă în el, cel puțin virtual, şi dualitatea, căci fusese creat masculin şi feminin (1,27). În cer singurătatea nu putea fi o lipsă, căci Adam era singur cu Dumnezeu. Pentru a stăpâni pământul însă, pentru a creşte şi a se înmulți, el avea nevoie de ajutor. Şi Dumnezeu a tăcut femeia. Ea apare aşadar din necesitatea de a fi ajutor bărbatului. Ea nu este creată din nou integral, ci este separată din făptura lui, este replica lui complementară. Ea este făcută din coasta lui, singura parte dual, chiar multiplă a omului, de care putea fi lipsit fără să fie estropiat. „Operația" facerii femeii are loc cu „anestezie generală", în timp ce Adam dormea. Eva a fost extrasă poate din „visul" lui Adam, în orice caz în timpul somnului său. Poate de aceea există o doză de inconştiență, de noapte, un aspect lunar în ființa femeii, de care va profita în curând diavolul.

Adam a dat nume femeii cum a dat şi celorlalte viețuitoare. Şi a îndrăgit-o gândind că va putea reface cu ea unitatea androginică pe care o pierduse. Dar de ce unitatea de care vorbeşte Profetul se referă doar la trupuri? („De aceea va lăsa omul pe Tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa, şi vor fi amândoi un trup"). Sufletele care ar fi putut mai degrabă să refacă

unitatea vor rămâne aşadar împărțite. Omul nu se va putea reunifica cu adevărat decât în duh. Sufletul rămâne domeniul dualității, al individualității fiecărui om; rămâne domeniul ego-ului, supus tuturor dramelor şi metamorfozelor. Alchimic, sufletul este mercurul, argintul viu, lunar, permanent mobil şi instabil; el nu va putea fi „fixat" decât de sulful, de aurul spiritual, de soarele duhului.

Cu naşterea Evei, creația omului şi a cosmosului este împlinită, chiar dacă nu terminată. Domnul Dumnezeu îi aşează pe Adam şi Eva în grădina raiului ca s-o îngrijească şi s-o păzească spre mulțumirea lor. Ei „erau goi şi nu se ruşinau". Aveau aşadar puritatea şi nevinovăția copilului. De altfel, ei nici nu aveau se pare trupuri întru totul asemănătoare cu ale noastre, căci nu aveau încă „îmbrăcămintea de piele" care le-a fost dată la izgonirea din rai (Fac. 3,21)[74]. Ei se născuseră maturi, dar aveau suflete neprihănite de copil. De aceea, chiar dacă Biblia n-o spune, viața lor era fericită ca orice copilărie. Ei trăiau momentele fabuloase ale începutului, ale originarului.

Cât a durat această stare nu se poate evalua în timp, durata acelor vremi având alte măsuri decât cele ale noastre. A apărut însă Satana în raiul pământesc şi totul s-a tulburat. Au urmat lungi milenii, după alungarea din rai, în care omul şi-a pierdut nu numai asemănarea divină, dar chiar şi chipul divin care s-a întunecat. Creația lui Dumnezeu trebuia revigorată, reînnoită. Mila divină nu l-a părăsit pe om, şi i-a trimis ca răscumpărător pe însuşi Fiul său, pe Iisus Hristos. El reînnoieşte creația,

74 Panayotis Nellas, *Omul, (făptură) animal îndumnezeit*, Deisis, Sibiu, 1994.

dându-i noi dimensiuni interioare şi noi puteri să lupte cu demonul. Prin dubla sa natură divino-umană Iisus devine un nou model pentru creație, pentru restaurarea şi pentru înălțarea omului. Răscumpărându-i păcatul prin jertfa sa, Iisus pune temeiul acestei restaurări. Iar învierea sa transformă moartea cu care omul fusese blestemat după căderea sa din rai. Astfel, vechiul Adam este reintegrat de Iisus în Noul Adam. Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni Dumnezeu (Sf. Atanasie). Această restaurare a omului, care echivalează cu o nouă creație, transformă propriu-zis omul-individ în omul-persoană, având libertatea şi posibilitatea de a se îndumnezei. După înălțarea la cer, spre împlinirea acestui ideal, Iisus i-a lăsat omului un Mângâietor: pe Duhul Sfânt. Prin el, omul se poate recrea pe sine, şi poate recâştiga asemănarea cu Dumnezeu; tot cu ajutorul lui, omul poate contribui la creația cosmosului, împlinind-o cu propriile sale creații.

Întrebarea care se pune este însă dacă această putere creatoare a omului îi va sluji doar la prosperitate sau şi la mântuirea sa; ceea ce vom încerca să vedem mai departe.

3. Omul şi creația

Prin creație Dumnezeu a făcut lumea echilibrată şi armonioasă (*kalon*). În centrul acestei lumi a fost aşezat omul ca o încununare şi ca stăpân al ei. Dar prin apariția răului, odată cu revolta şi căderea lui Lucifer, şi apoi cu căderea omului, s-a format un pol negativ care lucrează la distrugerea lumii. Semnificativ este, în acest sens, că Dumnezeu dă frâu liber creativității umane încă de la facerea lui Adam, spunând: „Creşteți şi vă înmulțiți şi umpleți pământul şi-l stăpâniți şi domniți" (Fac. 1,28).

Omul este făcut deci stăpânul lumii, destinat s-o facă să rodească. După câteva mii de ani, întrupat ca să împlinească şi să mântuiască lumea, Hristos spune după Cina cea de Taină: „... vine stăpânitorul acestei lumi, şi el nu are nimic în mine" (In. 14,30). Lumea are deci doi stăpâni (nu doi creatori, ceea ce ar fi maniheism): omul, făcut s-o îngrijească şi s-o păzească, şi demonul, pus pe distrugere.

Între aceşti doi poli, unul central şi unul exterior, se va da o luptă necruțătoare, atât în lume, cât şi în om (războiul văzut şi nevăzut); sau cum se spune într-o altă tradiție avraamică: micul şi marele război sfânt (într-o reprezentare geometrică simbolică lumea noastră este mai curând o elipsă decât un cerc, având două centre de putere). În această luptă, care, conform principiului entropiei, ar duce la anihilarea lumii, la întoarcerea în haosul primordial, Dumnezeu intervine prin harul său de partea omului care e destinat să apere şi să sporească lumea prin activitatea sa liberă, creatoare, menită să conserve şi să amplifice creația divină. Omul devine astfel un coautor secund al universului, făcut să continue şi să împlinească zidirea divină. Acesta este şi sensul pozitiv al devenirii, al istoriei umane. Această creativitate se manifestă chiar din rai, prin triplul rol care îi este dat omului. Pe de o parte, el este pus să lucreze pământul, să-l îngrijească şi să-l facă să rodească prin munca lui care devine astfel creatoare. Pe de altă parte, Adam şi Eva sunt sortiți să procreeze, să continue deci şi să înmulțească lumea prin naşterea de noi ființe umane. În sfârşit, Adam, pus să numească toate făpturile, împlineşte astfel rolul său de cunoaştere şi de conducere a lumii. Aceste trei activități principale ale omului, care

corespund şi celor trei facultăți psihice ale sale, de voință activă, de iubire procreatoare şi de cunoaştere, au dat naştere în decursul timpului civilizației, vieții sociale şi de familie, ca şi culturii umanității. Ce a realizat omul în aceste trei direcții şi cum a reuşit sau nu să se opună acțiunii destructive a demonului, vom spune în continuare.

a) Omul activ şi civilizația

Din ce se zice în Cartea Facerii rezultă că omul în rai nu era pasiv, nu trăia într-un „dolce far niente", lipsit de orice activitate. Fiind pus să lucreze şi să păzească grădina, omul era activ, creator. Căci a cultiva grădina înseamnă a ajuta creația lui Dumnezeu să rodească mai mult şi mai bine, în libertate şi armonie. Nu ştim cât şi cum a îngrijit el grădina, dar, la un moment dat, împins de satana el a furat roadele pomului interzis. În loc să-l păzească, el l-a devastat. Greşeala lui a dus astfel la un dezechilibru în creație. Blestemată, natura n-a mai rodit singură. Iar omul a fost blestemat s-o lucreze cu sudoarea frunții, în suferință. Munca n-a mai fost o liberă activitate creatoare, ci a devenit o necesitate pentru supraviețuire.

Dar chiar în paradis, omul nu era un creator propriu-zis. Singur Dumnezeu a creat din nimic. Omul a fost un modelator al acestei creații originare, un creator secund, în limitele legilor naturale. El nu crea noi făpturi, ci doar le îngrijea şi le numea, le dădea, cu alte cuvinte, un statut în creație; le făcea cunoscute. Curiozitatea lui în plan mental şi lăcomia lui existențială au stricat rânduiala divină. Alungat din rai, el va munci de acum încolo să-şi răscumpere greşeala, să restabilească rodnicia naturii. Dar munca lui nu mai e atât libertate, cât act necesar.

Consecințele acestei stări de lucruri se văd în Vechiul Testament. Pământul nu va mai rodi suficient, va trece prin perioade de secetă, iar omul prin foamete. El va fi silit să emigreze, să rătăcească, să se exileze; ceea ce i s-a întâmplat poporului iudeu fugind după hrană când în Mesopotamia, când în Egipt. De aici, conflicte, adversități care au iscat războaie; de aici, necesitatea de a construi cetăți de apărare, de a făuri arme. Cain a fost primul care a ridicat o cetate (Fac. 4,12), iar Tubalcain, urmaşul său, primul care a început să lucreze metalele (Fac. 4,22). Acesta este începutul a ceea ce se numeşte, în genere, civilizație, ajunsă astăzi invadatoare; aşa începe epoca metalelor, ajunsă astăzi devastatoare. Căci dacă munca omului nu era în sine destructivă, fiind menită să amplifice şi să diversifice creația divină, adversitatea demonului a început să lucreze la distrugerea creației, făcând acest lucru prin om. Şi, în mod paradoxal, *distrugerea* nu se produce atât prin lipsă, ci *prin exces,* prin acumulare de averi şi de putere, pentru a crea iluzia unei bunăstări materiale, care să separe lumea aceasta de lumea cerească, care să-l facă pe om să uite de Dumnezeu. Toată istoria stă mărturie în acest sens, dovadă câteva din principalele conflicte din lumea veche, cum sunt conflictul pentru întâietate dintre Iacob şi Esau, cel pentru avere dintre Iacob şi Laban, cel pentru putere dintre Iosif şi frații lui, cel dintre Moise şi poporul său în jurul „vițelului de aur" etc., etc.

O schimbare radicală se produce în lume odată cu întruparea lui Hristos. El pune în centrul creației nu omul ca individ, ci omul ca persoană, liberă şi responsabilă, capabilă să restaureze chipul lui Dumnezeu în om şi să recâştige asemănarea. Pe de altă parte, însă, el pune pe

primul plan al căutării umane împărăția lui Dumnezeu şi nu pe cea lumească, binele spiritual şi nu bunurile pământeşti. Iisus însuşi e ispitit de demon care-i oferă averi şi putere ca să renunțe la statutul său de om liber, de persoană. Refuzul lui Iisus, chiar cu prețul sacrificiului, ar trebui să fie şi refuzul nostru.

Totuşi Iisus nu cere omului să renunțe la creativitatea sa în lume, dar îi cere o creativitate responsabilă, în limitele nevoilor, care să nu afecteze mântuirea sufletului. „Căci ce-i foloseşte omului să câştige lumea întreagă, dacă-şi pierde sufletul" (Mc. 8,36). Activitatea, creativitatea umană trebuie aşadar să se concentreze în principal în planul spiritual. Despre această rodire vorbesc în primul rând parabolele Semănătorului şi parabola Talanților. Fiind un dar al lui Dumnezeu, talantul nu trebuie îngropat sau irosit, ci trebuie făcut să rodească prin lucrarea creatoare a omului. Omul nu trebuie să devină însă, prin aceasta, un creator împotriva creației divine, ci un continuator al ei. În multe parabole ale împărăției, Iisus laudă activitatea creatoare a omului în lume, criticând însă acumularea supranecesară de bunuri (parabola Bogatului). Orice activitate trebuie săvârşită în numele Domnului, trebuie consacrată, ceea ce-i justifică legitimitatea şi-i limitează excesele, transformând-o într-un act sacrificial. Totuşi, țelul principal al vieții nu este câştigarea acestei lumi. Adevărata libertate este detaşarea de această lume, şi actul creator pur este rugăciunea, pentru recâştigarea lumii spirituale pierdute. Pasivitatea e un păcat, munca e o necesitate, dar adevărata creație este actul contemplativ (Marta şi Maria). Prin el se poate recâştiga asemănarea cu Dumnezeu. Deşi întrerupt de multe catastrofe provocate

de abuzurile umane, între care potopul lui Noe a fost cea mai teribilă, mersul omenirii a reuşit să prospere de-a lungul veacurilor, în societăţile tradiţionale vechi, şi în societatea medievală din răsărit şi apus. O răsturnare s-a produs însă în mentalitatea creştină la sfârşitul Evului Mediu, când gândirea theocentrică a fost înlocuită de o gândire antropocentrică, când individul a luat locul persoanei, munca a devenit din creatoare acaparatoare, cu toate consecinţele nefaste care au decurs de aici, ducând la desacralizarea lumii şi la secularizarea ei. A fost prima mare victorie a stăpânitorului acestei lumi care, exacerbând orgoliul uman, l-a făcut pe om să se închipuie un creator asemenea lui Dumnezeu, în stare să creeze o lume paralelă cu cea naturală, mai bună decât aceasta şi mai puternică folosindu-i energiile în mod abuziv. Uneltele erau, în lumea veche, o prelungire a forţei umane creatoare, în sensul în care sunt şi astăzi în mâinile meseriaşilor, artizanilor şi artiştilor. Odată cu inventarea maşinilor, a apărut multiplicarea exagerată a energiilor care a pus în slujba omului o putere nemăsurată, folosită nechibzuit şi mai ales distrugător, care s-a întors împotriva naturii şi e pe cale să se întoarcă şi împotriva omului. S-a creat astfel o civilizaţie artificială, o suprastructură care secătuieşte natura şi o degradează cu deşeurile ei ucigătoare.

Pe de altă parte, acumularea de energii imense în mâna oamenilor depăşeşte limitele stăpânirii date de Dumnezeu omului asupra naturii. Astfel, în loc să fie slujitoarea lui, natura devine sclava omului şi trece tot mai mult în puterea „stăpânitorului acestei lumi", cum a proorocit Iisus. Această putere demonică duce acum la distrugerea echilibrului atât în universul mic, cât şi în

marele univers, forțând limitele lumii noastre. Liberarea energiei constitutive a materiei duce la dezagregarea explozivă, catastrofică, a atomului; celula umană supusă unor acțiuni nocive ale civilizației proliferează nestăpânit (cancer) sau îşi pierde apărarea (SIDA); însăşi celula nobilă a crierului este pe cale să fie uzată şi depăşită de supraordinatoare monstruoase etc. Toate acestea vor avea ca rezultat nu o mărire a creativității umane, ci o robotizare, deci o slăbire a ei. În universul mare, omul încearcă acum să treacă dincolo de limitele pământului care i-a fost dat de creator, atacând cerurile planetare, amenințându-le cu un „război al stelelor". Orgoliul luciferic va face ca înseşi „puterile cerului să fie clătinate", ceea ce va atrage mai curând sau mai târziu un răspuns nimicitor al acestor puteri nevăzute, profetizat de cartea Apocalipsei. Puterea creatoare a omului lucrează tot mai mult ca putere destructivă, ceea ce ar putea duce la sterilizarea omenirii, prefigurată de dispariția stratului de ozon, de supraîncălzirea vremii etc. Microcosmosul şi macrocosmosul sunt astfel în pragul unor grave dezechilibre, din cauza omului devenit din creator, nimicitor.

Acest progres material nesăbuit a dus într-o primă etapă la împietrirea lumii şi a inimii oamenilor, care este centrul spiritualității noastre, împingând la indiferență şi opacitate față de influențele cerului şi închidere față de harul cu adevărat creator. Această solidificare a lumii este urmată tot mai evident de un început de disoluție a ei, provocat de izbucnirea unor forțe demonice subtile care acționează mai ales asupra psihicului uman, asupra inconştientului, ducând la pierderea personalității, la obnubilarea chipului divin din om, până în pragul

nebuniei[75]. Acesta pare să fie rezultatul violențelor de tot felul, a drogurilor şi a unor pseudospiritualități tot mai perfide, întreaga civilizație şi odată cu ea făptura umană sunt amenințate deci să se prăbuşească sub povara propriei puteri, ca acel colos cu picioarele de lut din Cartea proorocului Daniel (2, 32). Ceea ce o mare parte din omenire ia drept un drum triumfal spre „progres" pare să fie în realitate o cursă accelerată spre acel haos în adâncul căruia stăpâneşte, înghețat şi arzător în acelaşi timp, Lucifer. Destinul civilizației poate părea sumbru, dar sunt destule indicii că el evoluează în acest sens, arătat, de altfel, de profeții Vechiului Testament, ca şi de profeția Apocalipsei Sfântului Ioan. Omenirea este amenințată de propria-i creativitate răsturnată, intrată sub imperiul „demiurgului rău"[76].

Din rai, unde contempla într-o durată vecină cu veşnicia o lume auroral㠄 omul a căzut, prin propria-i greşeală, în timpul unei istorii pe care creativitatea sa n-a reuşit s-o sustragă stăpânirii demonului. Jertfa mântuitoare a lui Hristos a deschis oamenilor o cale spre îndumnezeire pe care au urmat-o doar cei puțini aleşi. Acum omul pare să cadă iarăşi din timp într-o subistorie agitată şi absurdă, în imperiul unei teribile înşelări, a unui supraom trufaş şi iluzoriu, care se prăbuşeşte crezând că urcă.

Din această nouă cădere omenirea nu va mai putea fi răscumpărată decât de a doua venire a lui Hristos, de astă dată în rigoare şi slavă, ca judecător şi mântuitor, ca să refacă un cer şi un pământ nou, cu cei binecuvântați ai Tatălui...

75 R. Guenon, *Domnia cantității şi semnele vremurilor*, Humanitas, 1994.

76 E. Cioran, *Demiurgul rău*, Humanitas, 1995.

b) Iubirea, între „agape" şi „eros"

Dacă aceasta este evoluția omenirii sub aspectul civilizației materiale, a evoluat ea altfel în raporturile dintre bărbat şi femeie, ca temei al iubirii, al familiei şi al vieții sociale? E îndoielnic. Imperativul creației a fost: „Creşteți şi vă înmulțiți şi stăpâniți pământul"... Ca apoi să urmeze, după încălcarea interdicției, blestemarea femeii: „... În dureri vei naşte copii; atrasă vei fi de bărbatul tau, şi el te va stăpâni". Vechiul Testament, pare-se, n-a pus la baza căsătoriei iubirea creatoare şi unificatoare, ci doar iubirea trupească, deci necesitatea procreației, a continuității speciei. Este o creație supusă doar legilor naturale, pe care o urmează şi animalele, şi poate cu mai multă măsură. De aici, atâtea complicații în Vechiul Testament în alegerea nevestelor, în acceptarea sau alungarea lor. De aici, încâlcitele legi ale moştenirii averilor şi numeroasele conflicte în care intervin roabe şi neveste, de la Avraam şi Iacob şi până la marii regi David şi Solomon. Frumusețea femeii devine un „casus belii", ca în conflictele lui Avraam cu Faraonul şi cu Abimelec din cauza Sarei; sau în conflictele de mai târziu, din epoca judecătorilor, dintre Samson şi Dalila, sau, din vremea regilor, dintre David şi Bethseba, mergând până la oficializarea haremului de către Solomon şi până la atâtea încălcări ale rânduielilor familiei, care au atras mânia profeților şi a lui Dumnezeu, contribuind nu puțin la decadența statului iudeu. Ca să nu mai amintim de devierile nefireşti care au dus la distrugerea Sodomei şi Gomorei. Nu este desigur de tăgăduit iubirea unor cupluri celebre, ca Avraam şi Sara, Isaac şi Rebecca, Iacob şi Rahela, dar acestea par să fie excepții din perioada de început a Patriarhilor. Oricum, dacă iubirea

a fost un factor de coeziune a familiei şi societății, ea n-a putut împiedica, ci mai degrabă a ațâțat prin decadența ei luptele pentru putere care sunt evident un factor de dezagregare. Iar iubirea pentru aproape şi pentru Dumnezeu nu apare sub forma unei binecuvântări, ci mai degrabă a unei interdicții de a fi încălcată. Căci relațiile între Dumnezeu şi om se bazau în acele vremuri mai ales pe teamă şi pe pedeapsă, pe aspectul de mânie şi de răzbunare a lui Dumnezeu, decât pe iubire şi pe milă. De unde neîncetatele ruperi de alianțe şi mereu repetatele pacte de reînnoire a înțelegerii între Dumnezeu şi om, ca urmare a multelor încălcări ale legii.

Si pe acest tărâm al iubirii, sau mai ales în acest tărâm, venirea lui Iisus schimbă radical situația. Iubirea devine baza căsătoriei, iubire consacrată prin taina nunții, ca la Nunta din Cana Galileii unde Iisus, prefăcând apa în vin, consfințeşte aspectul sufletesc şi duhovnicesc al căsătoriei. Rodul iubirii, copilul, nu mai este doar un moştenitor, el împlinind armonia ternară a familiei, el fiind o oglindă vie a neprihănirii şi un simbol al vieții paradisiace, „căci îngerii lor în ceruri văd pururi fața lui Dumnezeu". Copilăria nu mai este o vârstă oarecare, ci un model de urmat ca rod al uniunii în duh, al unei reale hierogamii. Puterea transformatoare a iubirii se arată chiar şi în cazul femeii păcătoase care se poate mântui printr-o *metanoia a erosului în agape*: „Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit. Iar cui se iartă puțin, puțin iubeşte" (Lc. 7,47).

Cealaltă formă de iubire, iubirea aproapelui, devine efectiv un temei al creației şi al vieții sociale a omului, şi una din condițiile mântuirii lui. Ea stă la baza milosteniei şi a faptei bune, consacrând astfel activitatea

omului şi dându-i un rol benefic, aşa cum se vede în pilda Samariteanului milostiv, ca şi în toate vindecările lui Iisus.

Fapta omului devine creatoare numai în măsura în care restabileşte un echilibru stricat de intervenția malefică a demonului, în măsura în care este o faptă bună, izvorâtă din iubirea creației şi a aproapelui, şi nu numai din necesități materiale. „Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viață veşnică..." (In. 6,27). Dacă omul ar fi pus la baza creației sale iubirea de aproapele şi fapta bună, alta ar fi fost astăzi fața civilizației.

Dar principala putere creatoare a iubirii se arată în relația dintre om şi Dumnezeu. Aici se manifestă capacitatea ei transformatoare care poate duce la unirea cu Dumnezeu, la unica, adevărata hierogamie. În virtutea acestei iubiri, întreaga umanitate, cu modelul ei, Biserica, devine mireasa lui Hristos care îşi caută Mirele pierdut, deşi permanent prezent, prin harul Duhului Sfânt. Şi ce este euharistia dacă nu această posibilitate de unire cu Hristos prin trupul şi sângele lui, o nădăjduită nuntă sacră. În această viziune, femeia nu mai este doar soție şi mamă, nu este numai o pildă de supunere şi credință, ca femeia cananeancă, sau de sete pentru apa vieții, ca samariteanca; ea nu este numai Marta care se îngrijeşte de cele zilnice, ci şi Maria, sora ei, care se ridică până la contemplarea lui Iisus. Ea este purtătoare de mir, suport al Duhului Sfânt şi mijlocitor al purificării. Pilda supremă este Fecioara-mamă Maria care însumează toate aceste daruri creatoare ale femeii, transformându-le în purtătoare de jertfa ale mântuirii şi în chip al înțelepciunii divine (*sophia*). Ea exaltă iubirea tăcută de

Dumnezeu până la nivelul împărăției, ea este oglinda acelui „amor che move il sole et l'altre stelle"[77]. Această iubire devine exemplară în cazul bărbaților - apostoli, înălțând credința lor până la certitudinea gnozei, până la lumina cunoştiinței. Pe această iubire se întemeiază succesiunea apostolică odată cu coborârea Duhului Sfânt, se bazează întreaga Biserică a lui Hristos. La întrebarea lui Iisus, reluată de trei ori: „Simone, Fiul lui Iona, mă iubeşti?", Petru răspunde: „Da, Doamne, tu ştii că te iubesc". Iisus i-a zis: „Paşte oile mele" (In. 21,16). Actul creator e o consecință a iubirii. Între „stăpâneşte lumea" şi „paşte oile mele" stă toată diferența dintre orgoliu şi iubire. Credință, iubire, cunoaştere, iată temelia Bisericii a cărei piatră din vârful unghiului este Iisus. Lauda acestei iubiri o face apostolul Pavel în Epistola I Cor. (13,2) şi această iubire „porțile iadului nu o vor birui", iată nădejdea în Parusia ultimă.

Din păcate, însă, nu se poate spune că de-a lungul veacurilor această iubire perenă a rămas neştirbită, cu toate pildele de jertfă date de martiri, de Sf. Părinți şi de atâția alți binecredincioşi. Căci şi aici civilizația lasă urme, trasă în jos de ura demonului care nu poate suferi acțiunea unificatoare şi creatoare a iubirii, opunându-i forța lui destructivă. Omenirea a coborât încet-încet iubirea de la puterea cerească a christicei „agape", reducând-o la forța pământească a lui „eros". Dar eros nu creează decât ceea ce e aparent, imperfect şi în fond iluzoriu; el preface cel mai adesea iubirea în patimă rece şi ură fierbinte, care risipeşte şi degradează până la disoluție făptura umană, coborând-o spre capătul ultim care este prostituata din Apocalipsă. Patima lucrează

77 Dante, *Paradisul*, 33. 145.

deci în acelaşi sens cu puterea şi bogăția civilizației materiale, ducând la atomizarea, la desființarea făpturii umane. La toate acestea a contribuit nu puțin, alături de orgoliul bărbatului, emanciparea femeii, acum pe pământ ca şi atunci în rai. Această „ieşire din fire" a femeii duce în cele din urmă la masculinizarea ei, ceea ce distruge complementarismul cuplului, transformându-l într-un artificial hermafroditism (Berdiaev). De aici, scăderea creativității, desacralizarea nunții şi destrămarea familiei. De aici, efeminarea bărbatului sau, dimpotrivă, accentuarea agresivității lui până la violența fiarei.

În cele din urmă, nu ne rămâne decât să veghem ca atunci când suntem poftiți la cina cea mare, la nunta fiului de împărat, să nu ne împiedicăm de grijile lumii, ca să ratăm acest unic prilej de a regăsi, prin iubire, paradisul pierdut. Şi să nu fim azvârliți în întunericul cel mai din afară (Mt. 22, 13).

c) Cult şi Cultură[78]

Pare destul de limpede acum că iubirea, atât aceea dintre bărbat şi femeie, dar mai ales iubirea de aproapele n-au reuşit să-l mențină pe om pe calea armonioasă a înțelegerii, a faptei bune şi a binefacerii care ar fi asigurat o activitate benefică şi creatoare unei civilizații sacre, nu preponderent materiale, ci în principal sufleteşti şi spirituale, ceea ce ar fi împiedicat alunecarea omenirii spre acumularea de averi şi putere, cu amenințarea prăbuşirii ei în violență, desfrâu şi minciună. Este la fel de limpede însă că i-a rămas deschisă omului calea iubirii de Dumnezeu, chiar dacă nu omenirii întregi,

78 Cf. Pr.Prof. Ion Buga, Teologia enclavelor, Ed. Sf. Gheorghe Vechi, 1995.

cel puțin celor credincioşi. Căci dacă Domnul a făcut lumea din iubire şi a văzut că era bună şi frumoasă (*kalon),* mulți oameni au perceput armonia lumii, îl iubesc pe creatorul ei şi încearcă prin fapta lor creatoare să participe la frumusețea şi adevărul lumii, neîncetând să-l laude pe Dumnezeu. Din această credință au ieşit cultul Dumnezeului celui viu şi cultura lumii. Cultura, ca rod al oglindirii creatoare a creației în sufletul omului şi cultul lui Dumnezeu, ca închinare în fața slavei divine.

Cultura, la începuturi, este un rezultat al căutării de către om a raiului pământesc, o exteriorizare a nostalgiei paradisiace. Atunci când a văzut pomul cunoştinței binelui şi răului, Eva nu s-a înşelat gândind că rodul lui era bun de mâncat, plăcut la privit, şi că dă ştiință. În fond, pomul era frumos, bun şi adevărat, concentrând astfel principalele calități ale creației. Nu e mai puțin adevărat însă că ştiința de la acest pom era una inferioară, (*kata noesai*), după textul Septuagintei. Eva a ignorat acest lucru, iar, pe de altă parte, a trecut de la contemplarea pomului la acțiune, de la frumos la util, de la libertate la necesitate, inaugurând astfel o mentalitate pragmatică, de consum, care avea să caracterizeze ulterior toată civilizația. Aceasta a stricat armonia cosmosului, accentuând tendința descendentă, utilitaristă, şi dând apă la moara atomizantă a demonului. După cădere, omului i-a rămas totuşi deschis drumul spre cer, chiar dacă poarta raiului era păzită de un heruvim cu sabia de foc. Cultivând semințele (*logoi*) frumosului, binelui şi adevărului, omul poate reface, prin actul lui creator, roadele furate, poate reface raiul pământesc sau cel puțin unele substitute ale lui. El poate recâştiga astfel chipul, şi chiar asemănarea divină, întunecate după păcatul

originar. Acesta este aşadar sensul şi rostul creației umane, al culturii şi mai ales al cultului, ca posibilitate de amintire (*anamnesis*) a raiului şi a lui Dumnezeu. Omul caută deci chipul lui Dumnezeu în creație folosindu-se de diferitele simțuri şi facultăți ale sale: mintea, sufletul, văzul, auzul etc., pentru a-l reflecta în vorbire (sau scris), în imagine, în cântări sub forma artei şi a gândirii sacre. Toate acestea au devenit temeiul culturii şi al creației umane, omul încercând să răsfrângă apoi din nou spre cer darurile primite prin harul Duhului Sfânt. În expresia lor originară, aceste daruri, manifestate sub formă de teofanii, s-au fixat în Scripturile tradiționale ca şi în laudele şi incantațiile cultice. De aici au decurs, prin diferențieri succesive, toate celelalte creații culturale.

Prima operă de creație şi cultură a omului începe chiar cu Adam, prin darea numelor tuturor făpturilor, operă de cunoaştere şi de definire a creației. Făpturile nu au fost făcute de Adam, ci numai re-cunoscute şi definite ca atare de el. A fost o creație a gândirii lui Adam, dar o creație secundă, care nu tulbura armonia cosmosului, ci doar o descoperea şi o exprima. Făpturilor create, formelor existente Adam le dă un nume, stabilind astfel o unitate între aspectul substanțial, forma, şi cel esențial, numele, al creaturilor. După cădere, omul creator, respectiv artistul, reface drumul invers: el modelează formele creațiilor sale în acord cu numele pe care vrea să-l întruchipeze; el dă chip (formă) numelui, deci ideilor (esența). El contemplă numele interiorizându-l pentru a-l putea exterioriza, modela într-un material. Creația devine astfel o amintire a numelor, ca expresie a atributelor divine, şi o fixare a lor într-o matrice materială. Cultura este astfel o încercare de refacere a

unității *nume-formă*, în unicitatea unei opere.

Pe de altă parte, printre urmaşii lui Set este numit, în Cartea Facerii, Enos, în timpul căruia „au început oamenii să cheme Numele lui Dumnezeu" (Fac. 4,21). În această chemare, în această amintire a numelui divin îşi au originea rugăciunea şi ritualul, într-un cuvânt cultul, care restabileşte legătura directă între om şi Dumnezeu. Cultura amplifică aşadar aspecte ale atributelor divine din lume, în timp ce cultul exaltă însuşi Numele Domnului într-o încercare directă de a se reuni cu el.

Acest demers general al creației umane se petrece, cu adaptări specifice, în toate domeniile culturii şi cultului. Prin muzică (sunet pur), prin cântări de laudă omul îşi exprimă iubirea sa față de Dumnezeu, dar şi admirația pentru frumusețea şi armonia naturii (Iubal, primul cântăreț din lăută şi fluier). Prin imagine (lumină), el va reflecta simbolic chipul lui Dumnezeu (icoana) sau teofaniile lui în creație. Iar prin cuvânt, (sunet articulat), va da glas gândului său ca expresie a cunoaşterii pământului şi cerului. In epoca începuturilor, în ceea ce s-a numit vârsta de aur, cultura şi cultul interferau, nu erau separate fiind împreună o expresie a iubirii omului pentru creator, o laudă a numelui divin şi, în acelaşi timp, o reacție la frumusețea şi armonia cosmosului. Prin cult şi cultură omul încerca să rămână în proximitatea cerului, năzuia să transforme succesiunea temporală în simultaneitate, în clipe de contemplație care să-i redea armonia sferelor şi asemănarea cu chipul lui Dumnezeu. Cultura va fi fost, *in illo tempore*, o modalitate a omului de a-şi reaminti patria originară din exilul pământesc, de a transforma tristețea acestui exil într-o melancolică nostalgie a paradisului, dacă nu în bucuria regăsirii lui.

Pe de altă parte, cum acest exil este plin de suferință cultura va fi un mod de a transforma această suferință în *catharsis.* Căci arta şi cultura, în genere, sunt un mod, unul din puținele, prin care suferința şi eşecul pot deveni creatoare şi nu dizolvante. Suferința, ca încercare purificatoare şi jertfa transfigurantă, fixată în opere de artă şi cultură, poate înfrunta timpul depăşind efemerul şi deschizând o poartă spre cer. Plecând de la propriul său păcat şi de la suferința sa, regele David le-a transformat în laudă adusă Domnului, în *Psalmii* săi nemuritori. Aici creația propriu-zisă (*poiéin*) se transmută în imn, în poezie (*poìema*), la limita între cultură şi cult. Acelaşi lucru se întâmplă şi în celelalte cărți poetice şi sapiențiale ale Vechiului Testament. Căci iubirea şi înțelepciunea (*sophia*) concentrează creația în cultură, proiectând-o prin cult în sferele cereşti. Ce pildă mai grăitoare decât *Cântarea Cântărilor* unde este exaltată iubirea ca simbol al iubirii de Dumnezeu, ca simbol al hierogamiei omului cu Dumnezeu.

Printre toate, însă, *Psalmii* rămân exemplul cel mai elocvent al creației omului în care cultura se întâlneşte cu cultul, care nu e numai producție umană, ci şi ritual, deci mijloc de coborâre a harului. Folosirea Psalmilor în slujbele bisericii ortodoxe este cea mai bună dovadă a posibilităților omului de a ridica actul creator până la un act sfințitor. Căci ceea ce în cultură este, în cel mai fericit caz, o evocare a atributelor divine reflectate în lume şi în calitățile existenței umane devine în cult o invocare a Numelui divin, căpătând prin aceasta puterea unei rugăciuni, a unei incantații la capătul căreia harul poate coborî peste om. Cult şi cultură îşi au originea în Cărțile sfinte, în Scripturile care sunt revelate de Dumnezeu

omului. Şi atâta timp cât cultura s-a menținut în preajma cultului, harul divin a coborât asupra creației umane sub forma inspirației şi a sfințit-o. Pentru a menține vie legătura cu Dumnezeu şi a o fixa în memoria omenirii, omul a cântat-o, a întruchipat imagini şi a scris *ad majorem Dei gloriam*. Consacrându-şi opera, închinând-o lui Dumnezeu, chiar atunci când el nu este direct în centrul ei, ci indirect prin atributele sale, omul a făurit o cultură care a stat ca o aureolă în jurul cultului. Nevoia de consacrare era în acelaşi timp şi nevoie de jertfă, de sacrificiu, de transformare a suferinței în asceză şi a ascezei în bucurie, prin renunțarea la bunuri pentru binele suprem. O concentrare urmată de sublimare. Căci jertfa, ca mijloc de transmutare, este comună cultului şi culturii şi, atâta timp cât ambele au rămas centrate pe Dumnezeu, ele au concurat la mântuirea omului, una dinlăuntru, cealaltă din afară. Când au început să se separe, cultul a rămas singurul mod efectiv de întoarcere spre Dumnezeu, în timp ce cultura a privit tot mai mult spre lume şi a uitat de Dumnezeu. Câtă vreme arta sacră a stat ca o incintă păzitoare şi pregătitoare a ritualului, s-a păstrat o unitate armonică între chip şi aureola lui. Curând însă cultura a început să evolueze autonom, să-şi întoarcă privirile spre lume, să se prefacă în cultură profană, pierzându-şi centrul, pierzându-şi lumina şi întunecându-se. Persoana s-a acoperit cu o mască. Un astfel de moment semnificativ a fost, în Vechiul Testament, Turnul Babel (strămoşul zgârie-norilor de azi). În loc de templu, omul a vrut să ridice un turn al orgoliului şi autosuficienței. Cultul din acest pseudo-templu, dacă un cult mai era, a devenit din mijloc de separare a omului de Dumnezeu, o pricină de revoltă şi

destrămare. Un alt exemplu este episodul de pe muntele Sinai: în timp ce Moise săvârşea un ritual stând de vorbă cu Dumnezeu şi primind tablele legii, poporul îşi facea idoli, crea un viţel de aur, act de cultură întoarsă pe dos, act de civilizaţie pusă în slujba demonului. Muntele-altar devenea un soclu de statuie.

Am evocat *Psalmii* ca moment privilegiat al întâlnirii între cult şi cultură. Trebuie să evocăm însă momentul suprem al acestei întâlniri între Dumnezeu şi om, între Revelaţie şi cult, apoi între cult şi cultură, când Cuvântul a concentrat totul în jurul persoanei divino-umane a lui Iisus; mai târziu, în jurul celor patru Evanghelii şi al epistolelor Sf. Pavel, apoi în jurul comentariilor Sf. Părinţi ş.a.m.d. Chiar în Evanghelii sunt pagini care au generat nu numai cult, ci şi cultură, exprimate în cântări în care muzica interioară exaltă textul, cum sunt Cântările Elisabetei, ale Mariei şi ale lui Simeon, în rugăciuni doctrinare, ca Rugăciunea Domnească, Rugăciunea Sacerdotală, Fericirile, sau în texte simbolice, cum sunt parabolele etc. Aproape toată Evanghelia lui Ioan este un poem sapienţial. Dar toate spusele lui Iisus au devenit seminţe aruncate pe apele lumii, creând cercuri concentrice, centre de vibraţie spirituală şi cultură până la marginile pământului şi ale timpului. Momentul maxim a fost desigur jertfa lui Iisus, moartea şi învierea lui care au devenit miezul cultului creştin, al Liturghiei şi euharistiei. Acest centru al crucii a vibrat însă şi continuă să vibreze dând unde creatoare în cultura întregii lumi. Aşa cum a răspândit lumina lui sfinţitoare în toate sufletele care au primit-o, dar şi în operele spirituale ale omenirii, transformându-le în cupe ale Graalului, în vase ale tradiţiei răspândind în lume băutura de nemurire a aducerii aminte şi a mântuirii.

Cât timp a rămas înrădăcinată în Scriptură şi în cult, cultura a primit seva bogată a arborelui lui Iesei creând opere de literatură, muzică şi artă nepieritoare. Dar acțiunea centrifugă a demonului, atracția vârtejurilor din afară au exercitat aceeaşi influență deformantă şi dizolvantă ca şi aceea a civilizației materiale. S-au creat centre parazitare nu în jurul atributelor divine, ci în jurul valorilor umane şi chiar a unor valori subumane. Cultul a rămas axul imobil al spiritualității în jurul căruia toate se învârtesc, chiar fără să o ştie. Cine nu se poate ține de acest catarg este azvârlit în apele inferioare. Cine nu se adăposteşte în această corabie nu va avea puterea şi liniştea necesare ca să creeze. Din fericire, cu toată decadența atâtor curente naturaliste sau suprarealiste, opere spirituale de cultură continuă să apară, tot mai rar poate, dar cu atât mai prețioase. Dacă această civilizație hipermaterialistă e sortită pieirii, pentru purificarea lumii şi renaşterea unui cer nou şi pământ nou, cultul va rămâne ca o creație divino-umană pe care se axează Biserica ale cărei porți iadul nu le va birui. Între tenebrele exterioare şi lumina centrului, cultura, cu toate clătinările ei, va continua să rămână ca o mărturie că puterea creatoare a omului nu dispare, ci se reînnoiește atunci când pare mai anemiată.

Agonia ei va rămâne creatoare, căci arta şi cultura înfloresc pe apele adâncului, atunci când Duhul lui Dumnezeu se plimbă peste haos. Cultura în sine nu ne poate mântui, dar ne poate purifica. Ea nu poate salva civilizația, dar poate salva germenii din care să reîncolțească nădejdea mântuirii. Poate salva Cuvântul adevărului care să țină deschisă calea spre Parusia.

CREDINȚĂ, IUBIRE, CUNOAŞTERE

Cuvântul credință ca şi cele derivate din el (încredințare, încredere, crez, credincioşie etc.) este astăzi pe toate buzele, folosit în cele mai diverse prilejuri şi cu cele mai diverse sensuri, din păcate cele mai multe inadecvate, când nu sunt de-a dreptul greşite sau chiar răsturnate. Se vorbeşte astfel de credință sau de crez în politică şi în viața obişnuită, în sport şi în conversație, în gazetărie etc., etc. Cel mai adesea, credința exprimă o opinie, o părere: eu cred că..., credința mea e că... etc. Ca şi mulți alți termeni, credința a suferit şi ea un proces de degradare, de desacralizare, dacă nu chiar de profanare. Şi deprecierea cuvântului nu este decât un semn al deprecierii realității pe care cuvântul o exprimă. Sensul inițial a fost însă vertical, fiind temeiul şi afirmarea (puterea) trăirii noastre în Dumnezeu.

1. Credință şi Theodicee

La început (*in principio*) a fost cuvântul. Dar cuvântul nu s-ar fi făcut trup, n-ar fi devenit creație dacă Dumnezeu însuşi n-ar fi fost încredințat că ceea ce face este bine şi frumos, cum se spune în Cartea Facerii (*kai éiden ho Théos hóti kalón* - Fac. 1,10). Dumnezeu a gândit lumea prin Cuvânt, a făcut-o din Iubire, dar având Credința că ceea ce face este bine. În limba latină, cuvântul *cre-do* are în el, pe lângă radicalul *cr* - a face, a crea, şi radicalul *do* - dăruire[79]. Lumea a fost făcută de Dumnezeu cu iubire şi dăruire, dar şi cu Credință. E adevărat, că printre atributele lui Dumnezeu -atotştiutor, atotputernic etc.

79 Originea cuvântului pare să fie aceeaşi cu *cordis* – inimă.

- nu este şi cel de atotcredincios, de unde s-ar putea deduce că realitatea credinţei este rezervată omului, exercitându-şi acţiunea doar de jos în sus, dinspre creaţie spre Dumnezeu. Dar atunci când Dumnezeu a făcut lumea şi mai ales pe om le-a făcut pentru că a crezut în ea şi mai ales în el. Ne întrebăm dacă, „*in divinis*" chiar, intercesiunea hipostazelor *(perihoreza)*, împreună petrecerea, armonia desăvârşită între persoanele divine nu este bazată, pe lângă desăvârşita cunoaştere şi iubire, cum spun Părinţii, şi pe o nestrămutată credinţă unul în altul, pe această putere care-i ţine împreună unul cu altul. Căci nimic nu poate să existe bun în lume dacă nu e mai întâi în Principiu. S-ar putea spune aşadar, parafrazând primul verset al Evangheliei lui Ioan: La început a fost şi Credinţa prin care toate s-au făcut. Ea a fost motorul (*dynamis*) trecerii în fapt a Cuvântului, a fost puterea lui creatoare. Între *revelaţia* Cuvântului divin şi credinţă, legătura este indisolubilă: căci Creatorul n-ar fi făcut lumea fără credinţa că ea va fi bună şi frumoasă, nici omul n-ar fi putut primi cuvântul fără credinţa că vine de la Dumnezeu. Sf. Ioan spune chiar la începutul evangheliei sale: „Tuturor celor ce l-au primit, adică celor ce *cred* în numele Lui, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu" (In. 1,12). Numele divin devine astfel punctul nostru de convergenţă cu Dumnezeu prin credinţă. Atunci când Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul şi asemănarea sa nu putea să nu însămânţeze în om şi credinţa în acest chip divin, mijlocul de a-l recunoaşte. Cum se face însă că omul l-a trădat pe Dumnezeu şi credinţa în spusele Lui, mâncând din pomul interzis? Poate că şi-a uitat credinţa în chipul divin *în timpul somnului* în care a fost făcută Eva (Fac. 2,21). Somnul unităţii naşte dualitatea.

Când s-a trezit, credința omului se obnubilase. A uitat o clipă de Dumnezeu şi Satana a profitat ca să-l ducă în ispită. În eclipsa aceasta de credință, omul şi-a jucat libertatea şi a ales prost. Eva şi-a zis văzând pomul Cunoştinței duale: „De aceea femeia, *socotind* că rodul pomului e bun de mâncat şi plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit, pentru că dă ştiință, a luat din el şi-a mâncat şi a dat şi bărbatului său, şi a mâncat şi el" (Fac. 3,6). Femeia „a socotit" (*eiden*), a crezut deci în sensul prost, „şi-a dat cu părerea"; l-a crezut pe diavol şi nu pe Dumnezeu. Preferând ştiința dual credinței unificatoare, Eva a uitat de porunca divină şi a ales greşit cu mintea sa imperfectă, fără discernământ. Credința i-ar fi dat dreapta cunoaştere, cunoaşterea infailibilă, încredințarea şi ca urmare puterea de a rezista ispitei. Ştiința fără credință este supusă greşelii. „*Credo ut intelligam*" va spune mai târziu un gânditor apusean (Sf. Anselm). Eva, şi cu ea şi Adam, n-au înțeles pentru că au uitat credința. Când li s-au deschis ochii şi-au dat seama că au greşit. Era prea târziu, şi aşa s-au trezit, din somnul credinței lor, pe pământ.

Prin păcat omul şi-a pierdut asemănarea cu Dumnezeu, dar n-a pierdut chipul lui. Amintirea acestui chip i-a dat mai departe credința că va putea recâştiga paradisul. Credința i-a dat puterea să aştepte şi să nădăjduiască în regăsirea armoniei din rai. Primul om căruia Dumnezeu i-a dat explicit această nădejde, după potop, a fost Avraam, căruia i-a făgăduit urmaşi, asigurând deci continuitatea unei tradiții care începe cu el. Este şi primul om cu care Dumnezeu a făcut legământ în numele credinței. „Şi a *crezut* Avraam pe Domnul (*episteusen*) şi i s-a socotit aceasta ca *dreptate*

(dikaiosyne)[80] (Fac. 15, 6). Prin credință, în acelaşi timp încredințare, fidelitate şi încredere, în cuvântul Domnului, în făgăduiala Lui, Avraam răscumpără greşeala de neîncredere a lui Adam şi capătă dreptatea, care este şi pace, şi dreaptă cumpănire, şi armonie, deschizându-i-se din nou poarta raiului. Melchisedec, ca rege al Dreptății şi al Păcii, îi dăduse binecuvântarea sa lui Avraam. Domnul i le întăreşte acum prin har, ca urmare a credinței sale, întemeind astfel o nouă tradiție, aceea a legii vechi, din care avea să se tragă şi Iisus. Credința lui Avraam, dovedită de el în multe alte prilejuri, între care şi în momentul sacrificiului lui Issac, constituie baza legământului omului cu Dumnezeu. Iisus va reaminti acest lucru Fariseilor când spune: „voi lăsați nefăcute cele mai însemnate lucruri din lege: dreptatea, mila şi credința; pe acestea trebuie să le faceți, şi pe celelalte să nu le lăsați nefăcute" (Mt. 23,23). Forța ascensională a credinței restabileşte dreptatea, legătura dreaptă a omului cu Dumnezeu, verticalitatea lui. Iisus va adăuga şi iubirea.

Acest legământ al lui Dumnezeu cu Avraam prin credință este luat ca temei şi de apostolul Pavel în Epistola către Romani, transpunându-l însă prin Iisus în legea nouă. „... dar acum s-a arătat *dreptatea* lui Dumnezeu (*Justitia; dikaiosyné*) dincolo de lege, mărturisită de lege şi prooroci. Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin *credința* în Iisus Hristos pentru toți şi peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire. (Rom. 3, 22) (...) Pentru că Avraam şi semința lui nu prin lege au primit făgăduința că vor moşteni lumea, ci prin dreptatea cea prin credință (4,

80 Traducerea din Biblia Cornilescu, a termenului *dreptate* cu neprihănire, şi *credință* cu credincioşie, ni se pare neadecvată.

13) (...) Deci fiind îndreptați prin credință, avem *pace* cu Dumnezeu, prin Domnul nostru Iisus Hristos" (5, 1). Am dat aceste citate pentru a sublinia importanța credinței, a dreptății şi a păcii nu numai în legea veche, ci şi în cea nouă, propovăduită de Iisus şi continuată de Pavel, care depăşeşte pe cea veche împlinind-o. Această întemeiere pe credință este atât de puternică încât pe ea s-a ridicat Biserica creştină. Ea a prilejuit însă nu numai numeroase comentarii patristice, ci şi unele devieri de la dreapta credință, cum a fost aceea a lui Luther care socotea că omul se poate mântui indiferent de faptele sale, exclusiv prin credință (*sola fide*). Un cunoscut teolog protestant contemporan[81], într-un comentariu la Epistola lui Pavel către Romani pune încă o dată accentul pe credință ca factor de mântuire peste lege, peste fapte şi peste Biserică chiar. Ceea ce este evident greşit căci credința e necesară pentru mântuire, dar nu şi suficientă. Învățătura lui Iisus a statornicit adevărata față a credinței, subliniindu-i toată puterea, dar suprapunându-i şi alte căi spre Dumnezeu, cum sunt iubirea şi cunoaşterea, toate încununate de har, aşa cum vom încerca să arătăm în continuare.

2. Fețele Credinței

Credința ni se pare a fi *darul* făcut de Dumnezeu omului pentru a-i putea recunoaşte Chipul şi Numele Lui. Ea porneşte dinlăuntru şi urcă spre cer, cu mai mare sau mai mică intensitate, după puterea fiecăruia. Ne naştem cu ea în noi, o purtăm în noi, o putem spori sau o putem neglija, o putem chiar uita, dar n-o pierdem şi o putem trezi din somnolență fie şi în ceasul al 11-lea,

81 Karl Barth, *Petit commentaire de l'Epître aux Romains,* Labor et Fides, Geneve, 1956.

pe patul de moarte sau de suferință. Ea ne susține chiar atunci când nu ne dăm seama, chiar atunci când o negăm. Credința este cel de-al 7-lea nostru simț de orientare spre Dumnezeu (al 6-lea fiind simțul spațiului şi timpului), acela care le atrage pe toate celelalte, le însumează şi le potențează, îndreptându-le spre înălțimi. De cele mai multe ori o risipim fără să ne dăm seama pe orizontala vieții cotidiene diminuându-i forța, diluând-o în ceea ce se cheamă încredere, fidelitate, încredințare, credincioşie etc., toate aspecte bune derivate însă dintr-o credință care şi-a pierdut verticalitatea; dar care şi-o poate regăsi dacă toate aceste aspecte sunt centrate în inima noastră. Atunci credința devine o oglindă care focalizează chipul divin încălzindu-l în noi până la incandescență. Este cel mai evident semn că germenele sădit în sufletul nostru încolțește şi poate da rod însutit. Căci este una din virtuțile credinței de a spori fără măsură până la limitele umane de unde este preluată de har. Credința este aşadar maxima concentrare a trăirii noastre cu fața la cer; e deschiderea întregii noastre ființe, a şinei noastre spre transcendent. Ea nu are nevoie de semne ca să capete certitudini, aşa cum spune Iisus fariseilor şi chiar Sf. Apostol Toma: „Fericiți cei ce n-au văzut şi au crezut" (In. 20,29). Căci credința e un nesecat izvor dătător de apă vie şi care ne poate inunda benefic dincolo de orice limită: *Credo quia absurdum,* spuneau medievalii.

Prima manifestare a credinței o întâlnim în Noul Testament la *Fecioara Maria,* în momentul Bunei Vestiri. Uimirea o tulbură, o copleşeşte, dar ea o primeşte cu credință şi supunere, căci o mare credință e smerită. Nu acelaşi lucru se întâmplă cu Zaharia care cere un semn ca să creadă cele spuse de înger, şi va rămâne

mut. Substanța este mai receptivă fiind temeiul curat al credinței, pământul fertil în care rodeşte sămânța harului, a Cuvântului. Ea primeşte miracolul care e inaccesibil simțurilor şi facultăților omeneşti obişnuite. Căci omul e dotat cu multe instrumente pentru a se orienta în cele înconjurătoare, însă nu are decât un singur dar pentru a primi miracolul: credința. O spune Avraam bogatului din parabola săracului Lazăr: „Dacă nu ascultă pe Moise şi pe prooroci nu vor crede nici dacă ar învia cineva din morți" (Lc. 16,31). Prin credință luăm primul contact cu vestea cea bună şi tot prin ea ne ancorăm existența întru cele duhovniceşti, ne înfigem rădăcinile în cer. Fecioara Maria va manifesta şi în continuare acea credință simplă dar indestructibilă care nu cere, nu întreabă, ci doar ascultă, se supune şi suferă, transformând totul în inimă în pură înțelepciune (*sophia*). Ea este modelul credinței care transfigurează, în tăcere, prin iubire.

Dar credința puternică nu este numai simțitoare, fie şi a miraculosului, ci şi presimțitoare, este *profetică.* Aşa se întâmplă cu Ioan Botezătorul care îl aşteaptă, îl propovăduieşte, îl „prevede" pe Iisus şi atunci când apare izbucneşte: „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii" (In. 1,29). Ioan nu-L cunoaşte încă, dar atunci când vine Îl recunoaşte, crezând în venirea lui. Ioan „vede", în spatele viziunii profetice, simbolul, sensul, harul. Căci Mielul se întâlneşte cu porumbelul, pământul supus jertfitor şi Cerul sfințitor, la Botezul pe care Ioan îl mijloceşte prin credința şi prin darul său. Credința lui Ioan nu este tăcută, este mărturisitoare: „Eu sunt glasul celui ce strigă în pustie: neteziți calea Domnului" (In. 1,23). Credința lui poartă şi este purtată de cunoaştere: „Eu nu-L cunoşteam dar tocmai pentru

aceea am venit să botez cu apă ca El să fie făcut cunoscut lui Israel" (In. 1,31) Credința lui preface apa în foc prin harul Duhului Sfânt, o preface în cunoaştere mistuitoare. De aceea el stă alături de Fecioara Maria la picioarele lui Iisus în icoana numită *Deisis,* împreună aducând cunoaşterea şi iubirea pentru a le dărui prinos prin credința celui care le însumează, desăvârşindu-le.

Dacă adevărata credință se aprinde în fața miracolului, ea nu este mai puțin receptivă în fața prezenței simple, fireşti dar evidente a harului. Căci cum au simțit *apostolii* că-i cheamă Iisus şi cum l-au urmat fără să ezite, dacă nu prin credința care era în ei? Căci înainte de a se încredința, credința intuieşte, sesizează, pătrunde Duhul. „Îndată ei au lăsat mrejele şi au mers după El", spune Scriptura (Mt. 4,20). Acest „îndată" suprimă orice pas intermediar, orice cântărire, orice întrebare, orice îndoială. Numai credința surprinde imprevizibilul şi-l trăieşte, identificându-se cu el.

Sunt multe aspectele pe care le ia credința în Evanghelii căci, între miracol şi natural, credința aderă la sacru în tot ce se întâmplă, ea însăşi fiind instrumentul sacrului. De aceea îl poate descoperi peste tot unde se manifestă, mai evident sau mai subtil, în toată creația, dar mai ales îl descoperă în propriul suflet însetat de divin. Aşa-l descoperă samariteana pe Iisus la puțul lui Iacob.

Credința este o aşteptare care nici măcar nu cere împlinire; este îndelung răbdătoare şi încrezătoare, ca în cazul Slăbănogului de 38 de ani de la Betesda. Dar când împlinirea vine, pe aripile harului, ea răsplăteşte o întreagă viața de încredere şi nădejde, cum se întâmplă cu bătrânul Simeon, eliberând sufletul.

Pentru omul obişnuit, cel mai adesea, credința se manifestă când este pusă la *încercare,* în momentele de răscruce, de suferință. Atunci când puterile omeneşti se vădesc insuficiente, credința îşi poate arăta nemăsura benefică, forțând chiar intervenția harului. Căci credința nu este numai îndurătoare, ci mai ales luptătoare. Numai aşa dreptul Iov L-a văzut pe Dumnezeu. Toate vindecările miraculoase făcute de Iisus au fost posibile nu numai pentru că El coboară harul lui asupra celor suferinzi, dar şi pentru că ei credeau în El cu putere. „Credința ta te-a mântuit, mergi în pace", spune Iisus celor mai mulți bolnavi vindecați. Răspunsul cerului la credința omului este liniştea interioară, pacea sufletului, care vindecă şi trupul.

Dar nu numai rezolvarea unor crize de moment stă în puterea credinței, ci şi realizări mult mai mari. „Toate lucrurile sunt cu putință celui ce crede" (Mc. 9,13), spune Iisus tatălui copilului stăpânit de un duh mut. Credința este deci remediul suveran în *lupta cu adversarul,* cu demonul. Căci oricât ar fi acesta de puternic, el e singur chiar dacă se cheamă „legiune". Şi-apoi, demonul luptă pentru putere, pe când credința luptă şi pentru slava lui Dumnezeu. Credința nu trebuie însă condiționată de o împlinire imediată. Ea trebuie să fie încrezătoare de la început în ceea ce cere: „...orice lucru veți cere, când vă rugați, să credeți că l-ați şi primit, şi-l veți avea" (Mc. 11, 24). Aşadar credința vindecă, credința împlineşte, credința mântuie. Credința poate însă obține şi mai mult: „Nu ți-am spus că dacă vei crede vei vedea slava lui Dumnezeu?", îi spune Iisus Martei la învierea lui Lazăr (In. 21,40). Iar în altă parte, Iisus spune ucenicilor: „... cine ascultă cuvintele Mele şi crede în Cel ce M-a trimis

are viață veşnică şi nu vine la judecată, ci a trecut din moarte la viață" (In. 5,24). Iată cum credința poate arde treptele, poate realiza suprema excelență sărind peste judecată şi intrând din viață în rândul celor aleşi.

Aşadar, credința poate realiza miracolul sfințeniei. Căci ea poate forța harul să coboare, iar pentru puterea lui Dumnezeu nimic nu e imposibil. Dar şi invers, o credință *insuficientă* poate rata orice rugă şi orice întreprindere umană. În timpul furtunii pe mare, Iisus îl cheamă pe Petru la el, dar acesta simte că se scufundă şi strigă: „Doamne, scapă-mă". „Puțin credinciosule, pentru ce te-ai îndoit?" (Mt. 14,31), îi răspunde Iisus. Şi această observație se repetă în alte câteva împrejurări. Căci credința are şi ea fluctuații, slăbiciuni, chiar la oamenii tari în credință cum erau apostolii. De aceea credința trebuie lucrată, trebuie întărită, ca orice talant. Mai mult decât orice talant, nu trebuie îngropată, nu trebuie lăsată să fie sufocată de buruienile vieții, de îngrijorările zilei, de propriul nostru egoism, atât de acaparator. Şi poate cea mai fierbinte rugă a noastră către Dumnezeu trebuie să fie aceea de a ne întări în credință. „Cred, Doamne, ajută necredinței mele", spune tatăl copilului îndrăcit vindecat de Iisus (Mc. 9,24). Căci există goluri în credința noastră pe care numai Iisus le poate umple cu harul său. Numai El ne poate ajuta să redescoperim credința din noi, s-o păstrăm şi s-o ridicăm în tărie. Pentru că poate fi oscilantă, credința trebuie susținută şi alimentată permanent de *rugăciune.* Credința dă putere care e întărită de har, iar harul e invocat de rugăciune. Iisus însuşi, înainte de marile minuni (vindecarea lui Lazăr) şi de marile încercări (Ghetsemani), se roagă. Rezerva noastră de credință trebuie mereu reînnoită de

rugăciune, ambele potențându-se una prin alta. „Tot ce veți cere cu credință, prin rugăciune, veți primi" spune Iisus (Mt. 21,22). Credința şi rugăciunea - *lex credendi* şi *lex orandi* - sunt cele două aripi care ne urcă inima spre cer.

3. Credința care mută muntele pe mare

Cum spuneam, legea veche pune în centrul vieții umane credința şi dreptatea, două virtuți care au stat la baza pactului lui Avraam cu Domnul. Odată cu legea nouă, Iisus deplasează accentul mai ales pe credință şi iubire, lăsând oarecum în umbră dreptatea. El n-a venit să judece lumea, ci s-o mântuie. Aspectul de rigoare se estompează, lăsând să lucreze mai ales misericordia. Are loc aşadar o schimbare de perspectivă, pentru ca lumea să nu fie judecată, căci n-ar fi rezistat, ci iertată. I se dă astfel o şansă omenirii ca până la judecata de apoi, când Iisus se va întoarce ca judecător, să se reorienteze spre Dumnezeu. Credința rămâne însă temeiul fără de care nimic nu poate începe şi nu se poate înfăptui. Credința e aşadar poarta noastră spre cer, e poarta strâmtă prin care, ca să poți intra şi să te poți înălța, trebuie să o porți cu tine în centrul sufletului tău. Dar, pe lângă credință, mai e nevoie şi de altceva, mai e nevoie şi de voința de a lucra, de a înfăptui binele care întăreşte credința, o consolidează, o integrează în viață; mai e nevoie de iubire, care exaltă credința până la fața lui Dumnezeu; mai e nevoie de cunoaştere, care călăuzeşte credința, o înalță şi o transformă în contemplație divină. Sunt desigur şi alte acte umane care ajută credința şi sunt ajutate de ea, ca tainele, ritualul etc., dar fapta bună, iubirea şi cunoaşterea ni se par a fi cele trei căi majore

care, luând ca temelie credința, o pot sublima până la limita umanului. Dar toate acestea nu pot da întreaga lor măsură dacă nu sunt potențate, transfigurate de suflul puternic şi inefabil al harului divin.

Credința dă aşadar în primul rând *puterea* de a lupta cu răul şi de a-l învinge, întărind *voința* omului spre fapta bună şi spre virtute. Este adevărat că trebuie să ne lăsăm în voia Domnului, dar el lucrează prin voința noastră liberă. Omul trebuie să fie supus față de Dumnezeu, dar activ față de creatură. De aceea, credința omului trebuie să fie lucrătoare, nevoitoare, căci, aşa cum spune Iisus, „Împărăția cerului se ia cu putere". El însuşi are nevoie de această putere, ca Fiul Omului, şi de aceea, înainte de orice înfăptuire, se roagă. Iar înainte de a-i vindeca pe cei doi orbi, el îi întreabă: „Credeți că pot face lucrul acesta? Da, Doamne, i-au răspuns ei. Atunci s-a atins de ochii lor şi a zis. Facă-vi-se după credința voastră" (Mt. 9,28). Credința legitimează voința omului. E nevoie de o comunicare între om şi Dumnezeu prin har, de o comună acceptare pentru ca puterea şi credința să împlinească o faptă dincolo de fire. Credința e cea care întăreşte voința omului şi-i dă puterea să înfăptuiască lucruri incredibile. Ea susține războiul nevăzut cu vrăjmaşul multiplicând forțele noastre, altminteri slabe. În cele mai multe cazuri, relatate în Sf. Scriptură, credința e cea care îl scoate pe om din suferință, îl vindecă de neputințele trupeşti şi sufleteşti. Aproape tuturor îndrăciților şi bolnavilor pe care-i tămăduieşte, Iisus le spune: „Credința ta te-a mântuit". Iar altădată, lărgind orizontul credinței, El spune: „Cine crede în Mine va face lucrurile pe care le fac Eu" (In. 14,12).

Acest trinom, *credință, putere, voință,* susținut de *rugăciune* „forțează" harul să coboare şi să consfințească

actele noastre bune. Omului cu copilul stăpânit de un duh mut, Iisus îi spune: „Tu zici, dacă poți. Toate lucrurile sunt cu putință celui ce crede" (Mc. 9,23). Credința face ca voința şi puterea noastră să crească până la a deveni capabile de miracole. Căci altfel cum ar fi putut martirii să sufere chinuri supraomeneşti şi moartea, dacă nu i-ar fi decondiționat credința în Iisus care justifică şi operează jertfa. Dar până la miracol, ea este temeiul şi susținerea creației omeneşti în genere. Căci ea poate concentra capacitatea noastră de înfăptuire şi o poate îndrepta în sensul acțiunii noastre spre țelul înalt al creativității noastre.

Dar poate că nimic nu arată mai bine forța şi legătura indestructibilă dintre credință, voință şi putere decât cuvintele uluitoare ale lui Iisus spuse ucenicilor după vindecarea unui lunatec: „Adevărat vă spun că dacă ați avea credință cât un grăunte de muştar ați zice muntelui acestuia mută-te de aici colo, şi s-ar muta; nimic nu v-ar fi cu neputință" (Mt. 17,20). Iar în altă parte, Iisus vorbeşte de mutarea muntelui pe mare (Mc. 11,23) sau chiar de mutarea unui dud pe ape (Lc. 17,6). Credința poate aşadar să înfăptuiască un miracol: acela de a transforma muntele într-o insulă în mijlocul apelor, o insulă care nu poate să fie decât paradisiacă, date fiind axialitatea şi polaritatea muntelui; iar dacă duhul se mută pe mare este chiar paradisul cu pomul vieții în mijloc. Atât de mare este puterea credinței. Geometrizând, esențializând deci, verticala muntelui şi orizontala apelor realizează o cruce cosmică; iar în centrul ei stă credința cât un grăunte de muştar. „Mirabilă sămânță"... Transpuse microcosmic, acest paradis şi acest grăunte de muştar care îl generează sunt în inima omului, căci spune Iisus: „... dacă nu se

va îndoi în inima lui..." (Mc. 11,23). Şi tot el spune un verset mai sus: „Aveți credință în Dumnezeu". Dar poate pentru ca miracolul să se înfăptuiască în inima noastră, trebuie să avem nu numai credință în Dumnezeu, ci chiar *credința lui Dumnezeu*, aşa cum spune textul latin: *Habete fidem Dei*, şi cel grecesc: *échete pìstin Theou.*

4. Credință, iubire, cunoaştere

Dacă, aşadar, credința este absolut necesară pentru mântuirea noastră, este ea şi suficientă? Dacă ne-am referi la cele spuse până acum, răspunsul pare afirmativ. Totuşi, mântuirea, recâştigarea stării paradisiace nu este cea mai înaltă treaptă de realizare spirituală a omului, care are putința mult mai înaltă de a se desăvârşi prin îndumnezeire. Pentru aceasta însă, credința trebuie exaltată de *iubire,* trebuie înflăcărată până la incandescență de iubirea care singură transfigurează şi uneşte. Chiar atunci când n-o spune direct, prin credință, Iisus subînțelege şi iubirea. „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul lui Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică" (In. 3,16). Noi trebuie să întoarcem Domnului această iubire prin credință şi unirea lor ne face părtaşi la viața veşnică. Iar Sf. Apostol Pavel spune: „Chiar dacă aş avea toată credința aşa încât să mut şi munții şi n-aş avea dragoste, nimic nu sunt" (I Cor. 13,2). Ceea ce avem aşadar *avem* prin credință, dar ceea ce suntem *suntem* prin iubire. Căci dragostea este flacăra ce urcă până la Dumnezeu şi ne îndumnezeieşte. Spre această unificare a ființei au năzuit marii isihaşti şi marii mistici. Iar Sf. Evanghelist Ioan spune: „Şi noi am cunoscut şi am crezut dragostea pe care o are Dumnezeu către noi" (I In. 4,16).

Formularea Sf. Ioan din prima sa Epistolă ni se pare desăvârşită dar ea implică, pe lângă credinţă şi dragoste, *cunoaşterea*[82]. Căci dacă iubirea este flacăra, rugul aprins al credinţei, cunoaşterea este lumina lui. Evident că aici nu este vorba de o cunoaştere analitică, raţională, ci de una contemplativă, iluminativă, este vorba de lumina taborică. În acest sens, credinţa şi cunoaşterea nu se exclud, ci se intensifică una pe alta.

Credinţa e forţa noastră ascensională, dar cunoaşterea, prin luciditatea ei, dă starea de veghe, trezvia (*nepsis*) care ţine aprinsă credinţa; iar prin discernământul ei (*diacrisis*) o împiedică de la devieri, transformând-o într-o săgeată spre cer. Multe texte evanghelice afirmă o strânsă legătură între credinţă şi cunoaştere. Medievalii spuneau „*credo ut intelligam*" (Sf. Anselm), iar Petru îi spune lui Iisus: „Noi am crezut şi am ajuns la cunoştinţa că Tu eşti Hristosul, sfântul lui Dumnezeu" (In. 6,69). Iisus însuşi le spune iudeilor: „Dacă nu mă credeţi pe mine credeţi măcar lucrările acestea ca să ajungeţi să cunoaşteţi şi să ştiţi că Tatăl este în mine şi Eu sunt în Tatăl" (In. 10,38). Iată câteva versete neîndoielnice din care reiese că într-adevăr credinţa este cea care ne duce spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Dar în aceeaşi măsură sunt şi texte evanghelice în care cunoaşterea pare să preceadă credinţa. Ucenicii îi spun lui Iisus, înainte de Patimi: „Acum cunoaştem că ştii toate şi n-ai nevoie să te întrebe cineva; de aceea credem că ai ieşit de la Dumnezeu" (In. 16,30). Iar Iisus, în rugăciunea duhovnicească spune: „Ei l-au primit (Cuvântul Meu) şi au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieşit, şi au crezut că Tu m-ai trimis"

82 Cf. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1996, p. 53.

(In. 17,8). Din toate aceste citate rezultă că nu este vorba atât de o preeminență a cunoaşterii față de credință sau invers, ci de o reciprocă întrepătrundere şi întărire a uneia prin alta, credința ca încredere fiind şi cunoaştere ca încredințare. Căci amândouă pornesc din Cuvântul divin şi se întorc în el, transfigurând trăirea noastră în lumină: „Credeți în lumină ca să fiți fii ai luminii" (In. 12,36).

În final, s-ar putea spune că singură credința nu poate duce omul la desăvârşire, fiind însă piatra ei de temelie, temeiul care, ajutat de rugăciune, de taine, de ritual, întăreşte voința lucrurilor bune ale omului şi susține puterea de jertfă în luptă cu suferința şi vrăjmaşii. Credința, înflăcărată şi exaltată de iubire, călăuzită şi sublimată de cunoaştere, urcă spre îndumnezeire. Căci împreună-petrecerea lor cheamă harul care pune pecetea lui sfințitoare şi face efectivă o unică şi nepieritoare *sinergie*. În această triadă, credință, iubire, cunoaştere, accentul se poate deplasa când pe una când pe cealaltă, în funcție de temperamentul spiritual al omului şi de capacitatea lui de trăire duhovnicească. Dar ele trebuie să se regăsească împreună pentru a putea urca şi triumfa în slavă. Este mesajul unic al lui Iisus în rugăciunea duhovnicească: „Mă rog ca toți să fie una, cum Tu Tată eşti în Mine; ca şi ei să fie una în noi, pentru ca lumea să *creadă* că Tu m-ai trimis (...) Eu le-am făcut *cunoscut* Numele Tău, şi li-L voi mai face cunoscut, pentru ca *dragostea* cu care m-ai iubit Tu să fie în ei, si Eu să fiu în ei" (In. 17, 21... 26).

Din această perspectivă totalizantă şi unificatoare, pare să nedumerească cele spuse şi statornicite de Sf. apostol Pavel, în Epistola către Corinteni. Nu pentru

faptul că pune accentul pe iubire, ceea ce face şi Iisus, cât pentru faptul că elimină cunoaşterea din triada virtuților cardinale, înlocuind-o cu speranța (care, ca termen - *elpis, spes* - abia dacă apare în evanghelii). Poate că, într-adevăr, cunoaşterea noastră era şi este parțială, dar cum spune tot apostolul, „când va veni ce este desăvârşit acest *în parte* se va sfârşi (...) Acum vedem ca într-o oglindă, în ghicitură *(per speculum în aenigmate),* dar atunci vom vedea față în față. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte deplin, aşa cum am fost şi eu cunoscut deplin" (I Cor. 13,10-12). Va veni aşadar timpul când cunoaşterea se va transforma din ghicitură în mister (căci *aenigma* înseamnă şi taină, mister), învăluind într-un miracol, credința, iubirea şi cunoaşterea însuflețite de o irezistibilă nădejde spre unificarea cu harul, cu energiile divine, cu înțelepciunea lui Iisus şi a Tatălui, prin Sfântul Duh. Şi poate că acel timp este aproape, dacă n-a şi venit.

DESPRE NĂDEJDE

1. Nădejdea între aspirație şi aşteptare

Ca să poți nădăjdui trebuie să ai în ce sau în cine nădăjdui, trebuie să ştii spre cine sau ce să nădăjduieşti. Căci nădejdea e o cale în-spre ceva, în-spre cineva. O nădejde vagă, nelămurită creează mai curând o stare de ambiguitate, nu de încredere, care poate fi mai chinuitoare chiar decât lipsa ei. Nădejdea presupune aşadar o *tendință* în-spre ceva sau cineva, presupune un sens, un țel. Nu nădăjduieşti doar să mergi la întâmplare, fără țintă, ci să mergi spre un capăt pe care vrei să-l atingi, chiar dacă nu ştii cum şi când să-l atingi, pe care vrei să-l cunoşti, în care crezi chiar dacă nu-l vezi, dar îl asimți, îl ştii. Căci nădejdea nu se măsoară, dacă se măsoară, după drumul pe care-l mai avem de parcurs, ci după drumul pe care l-am parcurs, după treptele pe care le-am urcat. Iar nădejdea supremă presupune credință în nepieritor şi nelimitat, o sfârşire în desăvârşit, presupune credința în Dumnezeu, ca o primă cunoaştere a Lui. „Să nădăjduiască în Tine cei ce cunosc numele Tău" (Ps. 9,10). Spunem „în Dumnezeu" în măsura în care ne încredem în darul Lui pentru noi; şi „spre Dumnezeu" în măsura în care încercăm să urcăm spre El prin nevoința noastră de a întâmpina harul. Altfel, nădejdea e numai o dorință limitată la țeluri parțiale, trecătoare care, o dată atinse, desființează nădejdea sau o transformă într-o slabă nădăjduire.

Reluată mereu pentru tot felul de ținte limitate, nădejdea se uzează şi se preface în indiferență sau chiar în desnădejde. La limită, aşa i se întâmplă oricărui Sisif

care, lipsit de un țel adevărat, urcă şi coboară fără să înainteze, bătând pasul pe loc. Orice nădejde se pierde în lipsa unui țel real. Numai o țintă veritabilă dincolo de uzura spațiului şi a timpului, şi chiar dincolo de existență, poate întreține nădejdea. *In extremis*, numai Dumnezeu şi credința în el pot transforma nădăjduirea noastră în nădejde, neuzurpată nici chiar de moarte. Un necredincios nu ştie ce e adevărata nădejde, raza de lumină a unei vieți, căci speranța lui se fărâmițează în speranțe pe cât de limitate, pe atât de trecătoare. Nădejdea adevărată, marea nădejde este unică, fără plural. Căci, iată, poți să ai tot felul de speranțe, dar pare mai curios să ai multe nădejdi. Pluralul termenului nădejde apare nefiresc pentru că nădejdea este în fond una singură: nădejdea în Dumnezeu. O nădejde care nu e unică şi nemărginită e aproape o falsă nădejde. Ea poate fi oricând zdruncinată, se poate răsturna, poate trece în deznădejde.

Pe de altă parte, nu poți să nădăjduieşti la ceea ce ai. „Căci o nădejde care se vede nu mai este nădejde: pentru că ce se vede se mai poate nădăjdui? Pe când dacă nădăjduim în ce nu vedem, aşteptăm cu răbdare" (Rom. 8,24-25). Orice prezență anulează aşadar nădejdea; afară numai dacă a nădăjdui nu înseamnă să păstrezi ceea ce ai. *Dum spiro spero* spune un vechi dicton. Viața însăşi este o speranță. Speranța vieții poate fi însăşi viața, perpetuarea ei. Dar adevărata nădejde a vieții este cealaltă viață, viața veşnică. Este aşadar o absență, care nădăjduim să devină prezență. Nădejdea este o *absență-prezență*, nemărginită dar reală, cum numai Dumnezeu poate să fie. În absolut, nădejdea nu este decât la Dumnezeu, decât în El. Fără această încredințare totul se năruie.

În ziua a doua a Facerii lumii, după crearea primelor polarități principiale, Biblia spune: „A făcut Dumnezeu tăria şi a despărțit Dumnezeu apele cele de sub tărie de apele cele de deasupra tăriei" (Fac. 1,7). A creat aşadar în acelaşi timp o *tendință ascendentă* şi o *tendință descendentă*, despărțite de o stare mediană care a dus la formarea celor trei lumi: cer, văzduh şi pământ. Tendința ascendentă stă la originea nădejdii, căci cele trei tendințe se regăsesc în conştiința omului. Tendința ascendentă susține şi e susținută de nădejde. Ea nu poate niciodată dezamăgi; a alege într-o stare de criză tendința ascendentă înseamnă a nădăjdui. Căci a putea privi în sus este nădejdea unei posibile deschideri spre apele superioare, spre revărsarea lor în tine. La fel cum a privi înainte este o altă cale a nădejdii, căci undeva, departe, la orizont cerul se întâlneşte cu pământul şi nădejdea se împlineşte, sublimându-se. Privirea înainte anulează depărtarea şi dă speranța într-o întâlnire cu nevăzutul. Aşa cum a privi în sus deschide o poartă spre infinitul o clipă apropiat. *Depărtarea* şi *înaltul* implică zborul nădejdii spre un țel posibil. Aşa cum înaintarea şi urcuşul nu-şi pot găsi alt liman decât prin nădejdea într-un dincolo mereu real, chiar dacă dificil realizabil, chiar dacă niciodată realizat. Dar atunci când crezi şi nădăjduieşti, transcendentul coboară în tine. Şi nădejdea se transformă din zbor într-o indicibilă plutire spre apele interioare.

Însă depărtarea şi înaltul, orizontala şi verticala se întâlnesc în semnul *crucii* care devine astfel simbolul nădejdii omului chiar mai înainte de răstignirea lui Iisus care îi dă doar trup şi forță ascensională. Precum într-un desen al Sf. Ioan al Crucii (reluat de Dali) în care Iisus răstignit se înalță la cer cu cruce cu tot deschizând

nădejdea învierii şi înălțării noastre. Crucea este un simbol al totalității şi al centrului care deşi mic este peste tot şi spre care ne poartă nădejdea. Căci dacă departele şi înaltul pot fi uneori nelămurite, brațele crucii extinzându-se indefinit, centrul constituie însăşi fixarea țintei, anularea exteriorului şi cristalizarea interiorului, implozia multiplicității în unitatea care e dincolo de orice număr. Nu există nădejde adevărată dacă nu arde multitudinea, lăsând incandescent în lumină centrul crucii. Nădejdea poate fi o acumulare îndelungă de energie care până la urmă, însă, irumpe fulgerător. „O, que la vie est lente, et que l'esperance est violente", spune un poet care a murit eroic (Appollinaire).

În fond, nădejdea trebuie să aibă ca țintă rezolvarea oricăror ezitări, oricărei oscilații, a oricărei dualități, nu printr-o medie arbitrară, ci printr-un salt spre unitatea originară, printr-o integrare a polarităților în armonia unicului. Nădejdea este o cale pe care nu se poate merge cu paşi mărunți, ea trebuie să-şi propună o culme tocmai pentru că este o tendință, o culme pe care o vor atinge însă iubirea şi cunoaşterea unificatoare. De aceea diavolul care este dezbinare, des-unire (*dia-bolus*), nu poate nădăjdui; el poate chiar crede în Dumnezeu („... dar şi diavolii cred şi se cutremură" spune apostolul Iacob (2,19), dar nu poate nădăjdui să ajungă la el. Cum spune celebra inscripție dantescă de deasupra porții infernului: „Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate" (Inf. 2,1). De aceea diavolul este prin natura sa deznădăjduit, aşa cum singurătatea lui, care e o proastă, o rea singurătate şi o falsă unicitate, îl ține departe de orice putință de unificare prin iubire. Nădejdea singură deschide calea spre comuniune în unitatea divină.

Dar dacă nădejdea este o năzuință, o căutare, rezultă implicit de aici că nu e o stare pasivă; nu este numai o tendință, ci şi o tensiune, o *în-cordare* (in-tendere). Este săgeata unui arc întins care vizează o țintă, un punct. Or, la limită, dincolo de orice limită, acest punct este Dumnezeu, este unitatea divină, e un punct paradoxal care nu există pentru că este peste tot dar în nici o parte, ca să-l parafrazăm pe Cusanus. Nădejdea nu este aşadar o stare încremenită, ci este sau trebuie să fie o constantă activitate non-activă; o permanentă arcuire spre ținta unică.

Altfel zis, nădejdea e ceva care-ți spune tainic că pasul următor nu cade în gol, că pasul trebuie să fie un salt pentru a depăşi un abis. Primul pas al nădejdii trebuie să fie pasul extrem, spre altceva, spre altcineva. Căci poți spori în credință, poți spori în cunoaştere, dar nu cred că poți spori în nădejde care trebuie să fie de la început nelimitată, chiar dacă apoi întârzie să se realizeze. Nu poți păşi spre orizontul care se îndepărtează pe măsură ce mergi. Depărtarea, înaltul trebuie să le atingi dintr-o dată, proiectându-le în tine. Se poate trăi *fără* credință dar nu fără speranță care e o continuă năzuință, o depăşire de sine, o neîncetată aspirație. La maximum, este o *aspirație* spre Dumnezeu. Sau mai curând Dumnezeu ne aspiră spre El cu o nestăvilită putere. Poate părea curioasă această alăturare a speranței de aspirație. Etimologic chiar *spero-are* pare să aibă aceeaşi rădăcină cu *spiro-are* (a răsufla). Speranța, nădejdea este aşadar un suflu, o nevoie de aer, de duh, fără de care ne sufocăm. Speranța este o fiică a suflului divin, uneori ca o boare, alteori ca un uragan. Este nădejdea dincolo de orice nădejde, este nădejdea împotriva nădejdii (Rom. 4,13).

În ultimă instanță, nădejdea este aşadar o fervent㠄zuință spre înaltul şi spre depărtarea de unde ne vine mântuirea, în care avem încredințarea că vom regăsi fericirea paradisiacă pierdută. Căci speranța nu e lipsită de o puternică *nostalgie.* Dar o nostalgie tonică pentru că transpune viața noastră dintr-un aici tern şi dezbinat într-un acolo plin de făgăduință, într-un dincolo al împăcării şi luminii, într-o *u-topie realizabilă*: nu o himeră vagă şi imposibilă, ci o realitate pe care dacă nu ne-o putem închipui nu e mai puțin reală. O utopie a gurii de rai care poate fi oriunde, care e mai presus de orice în noi înşine.

Această transpunere a depărtării în apropiere prin nădejde este în cele din urmă şi o transformare a timpului nostru, a ritmului nostru de viață. Având înainte un țel la care nădăjduim, viața capătă un sens, iar mişcarea noastră în lume se schimbă. Din dezordonată şi aleatorie, din agitată şi dizolvantă, ea se centrează pe țelul propus, se ordonează şi se aşează. Nădejdea ne detaşează de teroarea timpului şi a istoriei. Viața devine *aşteptarea unei întâlniri* în care nădăjduim cu toată ființa. Timpul se preface în durată aşteptând să se transforme în clipa unei întâlniri perpetue. Formula liturgică: „Şi acum şi pururea şi în vecii vecilor" ni se pare a sublima în mod uimitor trecutul, prezentul şi viitorul în *atemporal,* prin împlinire înainte de a se sfârşi. Dar această aşteptare, departe de a fi pasivă, trebuie să fie permanent *activă,* să fie o pregătire febrilă pentru întâlnirea aşteptată. O pregătire plină de veghe, căci fără să veghem putem scăpa „clipa cea repede", care trebuie fixată şi dilatată până la veşnicie. Nădejdea nu e aşadar aşteptare într-un timp leneş sau anxios, ci într-o durată

calmă şi încrezătoare. Nu e aşteptarea sceptică şi până la urmă dizolvantă, zadarnică a celui care „aşteptându-l pe Godot" nu aşteaptă pe nimeni sau aşteaptă neantul. „Noi aşteptăm în duh nădejdea îndreptării prin credință" (Gal. 5,5). E o aşteptare a ceva care va trebui să se petreacă fără să treacă. O aşteptare în care cel ce aşteaptă şi cel ce este aşteptat se întâlnesc în nădejea întâlnirii cu neaşteptatul. E poate aşteptarea unei absențe dar care, cum zice o înțelepciune străveche: „Se vede că a venit, de n-a mai venit" (Creangă). Sau cum spune un gânditor contemporan: „Nu trebuie să facem nimic, numai să aşteptăm. În aşteptare lăsăm deschis lucrul spre care tindem. A trăi, a gândi este atunci a ajunge în proximitatea depărtatului" (Heidegger). A gândi, a nădăjdui am spune noi, înseamnă a depăşi spațiul şi timpul, a unifica u-topia cu a-temporalul pentru a realiza întâlnirea cu misterul.

2. Nădejde şi Făgăduință

E foarte probabil că atâta vreme cât a fost în rai, nădejdea a rămas latentă. Era doar o posibilitate care nu se actualiza pentru că apropierea lui Dumnezeu o realiza în fiecare moment. Nădejdea devine activă atunci când apare depărtarea, când apare o lipsă, când curgerea timpului generează impermanența. Ea se naşte sau se actualizează odată cu căderea omului, cu depărtarea de prezența divină, odată cu integrarea omului în istorie. Conştiința greşelii, a răului şi nostalgia paradisului, aspirația spre fericirea pierdută aprind în om nădejdea unei posibile reîntoarceri în rai. Începe o lungă aşteptare în nădejdea reîntâlnirii cu Creatorul. Istoria acestei aspirații şi a acestei aşteptări este în fond istoria

umanității văzută din perspectiva sacrului. Nădejdea devine motorul creației pe drumul de recâştigare a fericirii pierdute.

În mitologia greacă, mitul Pandorei, care e un corespondent mai palid al Evei, spune că atunci când Zeus a dat-o de soție lui Epimetheu i-a dat şi o cutie în care erau închise toate relele. Deschizând-o din curiozitate, care e o falsă dorință de cunoaştere, Pandora a dat drumul relelor în lume. În fundul cutiei a rămas însă speranța ca o consolare pentru fericirea pierdută.

În Vechiul Testament, nădejdea nu este însă numai o consolare, ea este o făgăduință pe care Dumnezeu o face primilor oameni pentru a le susține dorința întoarcerii în Raiul păzit de sabia de foc a heruvimilor. E o făgăduință reiterată în nenumărate rânduri, ori de câte ori omul îşi va pierde nădejdea, uitând de pactul cu Dumnezeu şi se va afla pe pragul deznădejdii. Istoria sacră e marcată de ruptura acestui pact, de pedeapsa care urmează şi de renaşterea nădejdii în apropierea de Dumnezeu, constituind pietrele de hotar ale marilor cicluri istorice. Vom rememora câteva din aceste momente. De câte ori omul îşi pierde nădejdea în Dumnezeu, îl uită şi încalcă legea divină periclitând astfel armonia universului, Domnul intervine prin teofaniile sale justițiare pentru a restabili dreptatea, echilibrul balanței umanității. Dar mânia sa e urmată de mila sa care reface pactul cu omul, făgăduindu-i din nou fericirea în schimbul respectării legii. Acest pact îi redă omului nădejdea în mântuire, îi redeschide calea spre reîntâlnirea cu Dumnezeu.

Adam a păstrat această nădejde după cădere şi nădejdea i-a fost împlinită prin naşterea primului său fiu Cain. „Am dobândit om de la Dumnezeu", spune el

lăudând pe Domnul. Şi i s-a născut şi al doilea fiu, Abel. Uciderea lui de către fratele său a ucis şi nădejdea omului în viitorul omenirii. Dar Dumnezeu, deşi l-a pedepsit pe Cain, l-a iertat totuşi, interzicând să-i fie luată viața. Cu aceasta i-a lăsat nădejea. Şi deşi din neamul lui s-a născut Tubalcain, lucrătorul metalelor, sursa multor rele ale civilizației, tot din neamul lui s-a născut şi Iubal, cântărețul din alăută şi fluier care-l slăvea pe Dumnezeu şi alina suferințele oamenilor, redându-le nădejdea. Lui Adam însă Dumnezeu i-a mai dat şi un alt fiu, pe Set, prin care au început oamenii să cheme numele lui Dumnezeu (Fac. 4,36). Or, numele Domnului este cel care ține treză nădejdea oamenilor. Iar printre fiii lui Set se numără şi Enoh, cel atât de plăcut lui Dumnezeu încât s-a urcat la cer cu trup cu tot, reînnoind nădejdea omului în recuperarea raiului. Şi tot printre fiii lui se numără şi Noe care înseamnă mângâiere (Fac. 5,29). Astfel, Dumnezeu ține în echilibru balanța lumii între bine şi rău, între pedeapsă şi mângâiere şi ține pe om treaz prin nădejdea în mila lui.

Acest echilibru, acest pact între făgăduința lui Dumnezeu şi lauda omului s-a rupt grav în zilele lui Noe, când oamenii înmulțindu-se peste măsură, răul a început să crească şi el amenințând să copleşească lumea. A urmat ca pedeapsă potopul care a încheiat un ciclu al umanității. Un alt ciclu renaşte prin Noe şi fiii lui. Nădejdea acestei renaşteri este simbolizată de arca în care s-au salvat germenii lumii viitoare şi care va deveni mai târziu Biserica lui Hristos. Odată trecut potopul, reînvie nădejdea omului, simbolizată de porumbel ca prezență a duhului lui Dumnezeu. Astfel Domnul a refăcut legământul său cu neamul omenesc prin Noe. Şi ca semn

al acestui legământ a ridicat Dumnezeu pe cer curcubeul care uneşte pământul cu cerul, cu înaltul şi depărtarea, făcând să sporească nădejdea omului: „Curcubeul meu va fi în nori, şi-l voi vedea şi-mi voi aduce aminte de legământul veşnic dintre mine şi pământ şi tot sufletul viu din tot trupul ce este pământ" (Fac. 9,16). Toată nădejdea omului stă în această aducere aminte reciprocă, în recuperarea făgăduinței lui Dumnezeu prin slăvirea numelui său. Această dialectică divină a aducerii aminte întreține speranța noastră, constituie unul din temeiurile cunoaşterii şi comuniunii noastre cu Dumnezeu.

Toți marii Patriarhi ai Vechiului Testament au refăcut şi au respectat acest legământ; Dumnezeu i-a binecuvântat, iar ei şi-au adus aminte de El, lăudându-L şi aducându-I jertfe. Aşa s-a păstrat în echilibru balanța lumii, chiar dacă oscilațiile ei au fost uneori foarte mari. Credința lui Avraam i-a fost recunoscută de Dumnezeu ca dreptate, iar el a nădăjduit împotriva nădejdii chiar (Rom. 4,18). Şi Dumnezeu i-a împlinit aşteptarea dându-i pe Isaac. Căci asigurarea urmaşilor nu înseamnă numai continuitatea neamului omenesc, ci şi continuitatea Legii şi a Tradiției ca suport al Duhului Sfânt. Iar când credința şi nădejdea se pierd, atunci apare desnădejdea nimicitoare, ca în cazul Sodomei şi Gomorei. Interdicția de a se uita înapoi este încă o dovadă că nădejdea trebuie să privească înainte pentru ca omul să nu se împietrească.

Credința şi nădejdea reîntâlnirii cu Dumnezeu îl țin treaz şi pe Isaac, dar mai ales pe *Iacob* căruia îngerii îi ridică o scară până la cer în timpul visului său. Piatra pe care a pus capul e piatra credinței, ca mai târziu la Simon Petru, iar scara e nădejdea împărăției lui Dumnezeu, un pod asemănător cu curcubeul, o cale deschisă spre cer.

Şi Iacob zideşte acolo prima casă lui Dumnezeu (Bethel). Şi pentru că el nădăjduieşte mai mult, Domnul îi trimite chiar pe îngerul feței (Metatron) cu care Iacob se luptă şi obține binecuvântarea şi numele Israel, punând locului denumirea Peniel (Fața lui Dumnezeu): „Am văzut pe Dumnezeu în față şi totuşi am scăpat cu viață" (Fac. 32,30), spune el. Şi astfel, din generație în generație, din Patriarh în Patriarh credința şi nădejdea au făcut posibilă aspirația omului mai departe şi mai sus, au susținut veghea şi aşteptarea unui întreg neam spre Dumnezeul care i-a ținut vii prin teofaniile sale. Desigur, Moise este cel care întruchipează această nădejde în gradul cel mai înalt. În întâlnirea lui cu Domnul de pe Horeb şi Sinai, nădejdea a luat calea unui munte ca ax al lumii, ca drum abrupt spre cer, spre norul din care s-a revărsat nu numai o ploaie de lumină, ci însuşi cuvântul lui Dumnezeu spunându-i marele Nume divin: „Eu sunt Cel ce sunt" (3, 14). Iată, nădejdea lui Moise a ajuns până la fața Domnului şi prin el nădejdea lui Israel şi apoi a întregii lumi. Şi chiar dacă mânia lui Dumnezeu pedepseşte mulțimea pentru încălcarea legii, mila lui revine şi restabileşte balanța dreptății, făcând să renască nădejdea.

Dar poate nici unul din oamenii lumii vechi n-a ştiut mai bine ce e nădejdea decât *Iov*, poate pentru că el a coborât şi cel mai adânc în abisul deznădejdii. „Zilele mele zboară mai iuți ca suveica țesătorului, se duc şi nu mai am nici o nădejde" (7,6). Nădejdea are însă rădăcini adânci în sufletul lui Iov pentru că zice el: „Un copac şi tot are nădejde, căci când este tăiat el creşte din nou şi dă iar lăstari" (14,7). Copacul, simbol al pomului vieții care nădăjduieşte spre cer prin natura lui. Această

înrădăcinare a nădejdii îl face pe Iov să aştepte, luptând pentru a ajunge la Dumnezeu. „Chiar dacă mi se va nimici pielea şi chiar dacă nu voi mai avea carne pe mine, voi vedea totuşi pe Dumnezeu (...). Sufletul meu tânjeşte de dorul acesta înlăuntrul meu" (19, 26-27). Din aspirație, nădejdea se transformă într-o agonie a dorului, într-o nesfârşită înălțare. Această nădejde îndârjită Iov e în stare s-o ia cu el dincolo de mormânt. „Unde e atunci nădejdea mea? Ea va coborî cu mine la porțile locuinței morților" (17,15,16). Iată că nădejdea omului poate învinge şi porțile iadului, această cetate a deznădejdii. Şi Dumnezeu va împlini nădejdea dincolo de fire şi la capătul ei i se va arăta lui Iov. „Urechea mea auzise vorbindu-se de tine, iar acum ochiul meu te-a văzut" (42,5). Nădejdea poate fi aşadar nu numai o cale spre Dumnezeu, ci şi o cale în Dumnezeu.

Nu putem urmări toate dovezile pe care ni le dă Vechiul Testament despre nădejde, dar nu putem trece cu vederea un alt moment important care constituie apogeul gloriei regatului Israel: domnia regilor Solomon şi David. Legământul lui Dumnezeu cu poporul său se împlineşte acum în construirea primului templu. Nădejdea se concentrează acum pe acest altar de unde urcă fumul jertfelor spre cer. Şi David cântă psalmi de slavă lui Dumnezeu. „Să nădăjduiască Israel în Domnul de acum şi până în veac" (13,3). Nădejdea nu se limitează doar la viitorul mai apropiat sau mai îndepărtat, ea saltă dincolo de timp. „Pentru numele tău te-am aşteptat, Doamne; aşteptat-a sufletul meu spre cuvântul tău. Nădăjduit-a sufletul meu în Domnul din straja dimineții până în noapte... (129,5-6). Nădejdea ca aşteptare, ca urcare spre numele divin, dar şi ca epuizare a timpului,

ca plinire a lui; o cântare a treptelor spre Cuvântul care avea să vină.

După această culme, poporul lui Israel îl uită tot mai des pe Dumnezeu; astfel legământul e rupt şi începe o epocă de războaie, de sclavie, de calamități, culminând cu robia babiloniană şi dărâmarea templului din Ierusalim care focaliza nădejdile şi aşteptările lui Israel. În toată această lungă perioadă de restrişte, nădejdea arde mocnit şi izbucneşte când şi când în strigătul proorocilor care, alternând amenințările cu mângâierea, fac poporul sa nădăjduiască în venirea unui Mesia, a unui mare împărat care să restaureze gloria lui Israel, poate mai mult chiar decât slava lui Dumnezeu. Proorocii țin trează flacăra nădejdii, țin deschisă calea spre împlinirea acestei nădejdi. Aşa se face că în vremea propovăduirii lui Iisus, Israelul aşteaptă venirea unui Mântuitor. Iisus va împlini această lungă aşteptare, dar altfel decât nădăjduia Israelul. Va fi o revărsare de har care va înghiți lumea veche; va fi un potop al milei şi al iubirii.

3. Nădejde şi împlinire

Întruparea lui Iisus produce o realizare dar şi o ruptură a speranțelor lui Israel. Balanța dreptății pare să stea un timp în cumpănă până când mesajul lui Iisus va fi înțeles şi preluat de ucenicii săi care-l vor duce mai departe. După o lungă aşteptare de aproape un mileniu de la regele David, iată că un fiu din neamul regelui David vine să croiască o nouă cale nădejdilor lumii.

Puțini oameni din lumea veche văd această nouă cale. Printre ei, prima este Fecioara Maria, acest vas neştiut al aşteptării şi răbdării nemărturisite. În inima ei vestea

bună pogoară pe aripile îngerului. Iată că nădejdea nu urcă numai de la om spre Dumnezeu, ci şi coboară prin mesagerii săi. Odată cu Maria, întregul cosmos se face chivot al primirii cuvântului. Nădejdea se împlinea „în vecie", dar drumul ei spre rodire avea să fie lung şi agonic. Maria va rămâne şi mai departe nădejdea noastră penultimă, nădejdea că din inima ei se vor revărsa peste noi cuvintele lui Iisus încă ascunse, dar strânse în inima ei pentru noi.

Dacă Maria, aproape o copilă, a presimțit doar vestea bună, bătrânul Simeon a aşteptat-o cu o nădejde de o viață întreagă: „Omul acesta era drept şi temător de Dumnezeu, aşteptând mângâierea lui Israel şi Duhul Sfânt era asupra lui" (Lc. 2,25). A aştepta mângâierea Duhului este una din virtuțile nădejdii. După înălțarea lui Iisus această aşteptare a Paracletului (Mângâietorul) va fi nădejdea apostolilor şi a lumii întregi. Simeon este omul-simbol al tuturor celor care aşteaptă fără ezitare în nădejdea coborârii Duhului, până şi pe pragul morții.

Dar aşteptarea cea mai plină de fervoare, activă şi lucidă în acelaşi timp, a fost cea a lui Ioan Botezătorul. Prin însuşi numele lui, de Prodromos (înainte mergător), Ioan arată calea acestei nădejdi care va împinge omul şi omenirea înainte spre țelul divin. „Cel ce vine după mine este înaintea mea, pentru că era înainte de mine" (In. 1,15). Prin Iisus, acest „înainte" şi acest „după" anulează timpul şi fac nădejdea să țâşnească spre înălțimi. Ioan Botezătorul este proorocul acestei nădejdi fulgerătoare. „Eu sunt glasul celui ce strigă în pustiu: îndreptați calea Domnului, precum a zis Isaia proorocul" (In. 1,23). A fi în pustie unde nu e nici o cale şi a „îndrepta" calea Domnului înseamnă implicit a avea nădejdea şi a şti

drumul cel bun; care e în acelaşi timp drumul în sus şi drumul spre viitor. „Am văzut Duhul pogorându-se din cer ca un porumbel şi oprindu-se peste el". În orizontala deşertului clipa pogorârii Duhului marchează centrul crucii care va deveni nădejdea noastră. Cu un porumbel ca simbol al Duhului începe legământul lui Dumnezeu cu omul după potop; tot printr-un porumbel începe noul legământ deschizând calea verticală spre Parusia.

Există însă şi reversul medaliei pe care Iisus ni-l înfăţişează chiar de la începutul propovăduirii sale: ispitirea *diavolului.* Şi el aştepta probabil pe Iisus în acelaşi pustiu în care îl aştepta şi Ioan. Dar era o aşteptare fără nădejde sau cu falsa nădejde a celui care ridică obstacole pe calea mântuirii. Pe el Iisus îl respinge cu acel: Vade retro, Satana! Acest „înapoi", spus acelui „înainte" propovăduit de Ioan, este semnul nu al nădejdii, ci al deznădejdii care este marca sinistră a Satanei.

Dacă nădejdea omului şi a omenirii rămâne deschisă în legea veche, ea va fi împlinită până la desăvârşire odată cu întruparea lui Iisus. De aceea poate părea curios că *evangheliile nu pomenesc,* cu o singură excepţie, *numele nădejdii,* şi această excepţie este un citat din proorocul Isaia: „în numele Lui vor nădăjdui neamurile" (Mt. 12,21). De ce? Poate că răspunsul îl aflăm, indirect, în spusele lui Iisus vorbind despre post: „Pot fi trişti nuntaşii câtă vreme mirele este cu ei?" (Mt. 9,15). Cum observam de la început, nădejdea este o aspiraţie spre ceea ce ne lipseşte, spre o absenţă, este o aşteptare care, odată împlinită, se transformă în bucurie. Prezenţa face de prisos nădejdea, sau o preface în speranţa că bucuria va dăinui. Dar dacă Iisus nu le vorbeşte direct nici oamenilor nici apostolilor despre nădejde, el le vorbeşte implicit; şi în cele din urmă

le-o dăruieşte. Tuturor celor bolnavi sau în suferință, tuturor celor pe care-i vindecă Iisus le spune: „Credința ta te-a mântuit". Dar ca să ajungă la Iisus toți aceştia au nădăjduit şi au aşteptat uneori o viață întreagă ca să-L întâlnească, precum slăbănogul de 38 de ani, şi atunci au crezut în el. Nădejdea este calea, prin credință, spre Iisus; cele două virtuți nu pot fi despărțite.

Sunt însă şi alte întâmplări şi parabole din evanghelii care se întemeiază pe nădejde ca drum al mântuirii. Astfel, în parabola Fiului risipitor, ajuns la capătul coborârii lui în deznădejde, fiul cel mic îşi aduce aminte de tatăl său şi nădejdea renaşte în el. Întoarcerea acasă care e drumul spre lucrul pierdut este propriu-zis o înaintare spre centru. Fiul risipitor a mers înapoi când a pornit în lume, spre tenebrele exterioare. Nostalgia amintirii i-a redat lumina speranței. În schimb, fiul cel mare care era cu tatăl, care se împăca în mulțumirea de sine, care nu mai nădăjduia, este amenințat să piardă şi ce are. Căci cine stă pe loc cade. Progresia spirituală, ca fiică a nădejdii, este calea care nu trebuie părăsită. Toți cei ce au greşit trebuie să păstreze nădejdea ca posibilitate de regăsire a stării originare. Nădejdea înseamnă aşadar aşteptare răbdătoare, înseamnă încredere şi veghe pentru a nu pierde prilejul, acea plinire a vremii când veşnicia ne cheamă. Cele zece Fecioare aşteaptă mirele şi veghează. Cinci sunt pregătite cu candelele aprinse, nădejdea lor este activă; cinci nu sunt pregătite decât în parte, nădejdea lor este pasivă. Pe acestea Iisus nu le recunoaşte. Veghea e o aşteptare luminată, e nădejdea concentrată spre nuntă, spre unificare.

In Vechiul Testament, Dumnezeu face legământul cu omul, îi face o făgăduință pentru ca omul să poată

spera, încălcarea acestui legământ atrage pedeapsa. Făgăduința în legea veche este în genere înscrisă în istorie: ocuparea pământului făgăduinței, asigurarea viitorului şi a continuității prin urmaşi. Iisus nu face în timpul propovăduirii nici o făgăduință pentru această lume. El arată însă calea spre o altă lume, spre Împărăția cerurilor. El nu obligă printr-un legământ, ci lasă libertatea omului să aleagă între aici şi dincolo, ca în întâlnirea cu tânărul bogat. Nădejdea lăsată deschisă omului de Iisus este abruptă, este tot sau nimic, este calea spre unificare, calea sacrificială, lepădarea de sine, este urmarea Lui, este drumul crucii. Iisus deschide cale nădejdii chiar de la început, din Predica de pe munte, arătând şi toate treptele acestui drum, aici pe pământ dar pentru Împărăția cerurilor. Omul ştie de la început ce are de făcut şi ce poate realiza. El are de ales fără constrângere, fără amenințări. Nădejdea e totală, calea e liberă, chiar dacă dificilă. Drumul propovăduirii lui Iisus printre oameni este un drum al nădejdii. Ca să nu existe nici o îndoială în această privință, Iisus arată limpede că e vorba de o nădejde activă când spune: „Cereți şi vi se va da; căutați şi veți găsi; bateți şi vi se va deschide" (Lc. 11,9). Aspirația şi aşteptarea nu sunt stări pasive, mistice, ci stări dinamice, lucrătoare, reînnoitoare, în stare să învingă obstacolele ridicate în cale de adversar. Nădejdea este aşadar o căutare febrilă a ne mai încercatului, a neatinsului. Pe de altă parte, înaintea plecării sale din lume, Iisus face totuşi oamenilor o triplă făgăduință. Nu le cere nimic în schimb, ci se jertfeşte pe sine pentru ca această făgăduință să se împlinească, pentru ca nădejdea să rămână deschisă. Căci abia după ce El nu va mai fi printre oameni, omul va avea mai multă nevoie

de nădejde. Prima făgăduință este concretă, precisă: „Eu voi ruga pe Tatăl şi El vă va da un alt Mângâietor care să rămână cu voi în veac" (In. 14,16). Iisus îşi ia o obligație față de om fără să-l oblige. Duhul coboară peste noi necontenit, pretutindeni, trebuie doar să-l primim. Harul se dă fără măsură, nădejdea e nelimitată. Rămâne ca omul să urce sau nu pe scara ce i se întinde. A doua făgăduință este aceea a învierii: „Eu sunt învierea şi viața. Cine crede în mine, chiar dacă ar fi murit, va trăi" (In. 11,25). Este făgăduință continuității noastre *in aeternum*, „este nădejdea care ne aşteaptă în ceruri" (Col. 1,5). De aceea a treia făgăduință este aceea a înălțării sale, urma care ne aspiră în împărăția lui Dumnezeu. „iar Eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine" (In. 12,32). Iată că Iisus ne ia cu El chiar împotriva noastră. Este nădejdea dincolo de orice nădejde. Şi pentru ca toate aceste făgăduințe să se împlinească, Iisus rămâne garantul nădejdii noastre: „Iată că Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârşitul veacului" (Mt. 28,30). Este sacrificiul perpetuu al Mielului care întreține nădejdea noastră.

Cât timp a fost cu oamenii Iisus nu le-a vorbit direct despre nădejde, căci prezența sa împlinea toate nădejdile. După înălțarea sa, Duhul Sfânt şi-a revărsat peste noi nădejdea ca mângâiere şi ca întărire, ca stăruință şi ca laudă cum spun epistolele apostolilor şi scrierile părinților. Apostolul Pavel a înțeles primul că în afară de credință şi iubire, omul trebuie să trăiască în aşteptare activă, în veghe şi căutare, să trăiască în nădejde. De aceea poate, în triada credință, cunoaştere, iubire, a înlocuit cunoaşterea cu nădejdea. „Căci cunoaştem în parte şi proorocim în parte; dar când va veni ce este

desăvârşit acest în parte se va sfârşi (...). Acum dar rămân aceste trei: credința, nădejdea şi dragostea; dar cea mai mare dintre ele e dragostea" (I Cor. 13, 9-13). Apostolul neamurilor a consfințit astfel cele trei mari virtuți teologale, nu fără să se roage însă lui Dumnezeu, în epistola către Efeseni (1,17-18) „ca să vă dea vouă duhul înțelepciunii şi al descoperirii, întru cunoaşterea Lui şi să vă lumineze ochii inimii ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat..." La capătul nădejdii stă deci iubirea. Dar şi cunoaşterea luminată de ochiul inimii prin care ne putem uni cu Dumnezeu.

Aşadar, cu Iisus se încheie timpul profeției, dar se continuă timpul nădejdii. Biserica întrupează acest timp în gradul cel mai înalt. Ea este nava acestei nădejdi. Căci dacă prima virtute, credința, este malul de pe care pornim, nădejdea este calea neumblată pe urmele depărtării şi veşniciei. Şi dacă, aşa cum spune apostolul Pavel, „nădejdea o avem ca o ancoră a sufletului neclintită şi tare, intrând dincolo de catapeteasmă" (Evr. 6,19), apoi o avem şi ca pe vălul (catapeteasma) în care suflă duhul, călăuzindu-ne spre limanul desăvârşirii, al unirii prin iubire şi cunoaştere cu Nemărginitul.

Înălțarea Domnului: 27 mai 1993

RAIUL DIN NOI

Ni se pare cu neputință să vorbim despre moarte deşi ea este a fiecăruia din noi, chiar dacă în realitate noi suntem ai ei. Dar despre Rai ce putem şti când nimeni nu l-a văzut, nici măcar indirect, şi atât de puțini îl vor vedea, şi aceia după moarte. Se spune că fiecare are sfârşitul pe care îl merită, sau că moare după cum a trăit. Reiese implicit că trebuie să trăim „în vederea" morții, *in articulo mortis.* Dar cu atât mai mult trebuie să trăim în nădejdea Raiului. Va trebui să străbatem deci o dublă poartă până înlăuntrul minunatului loc, dacă loc este şi nu mai degrabă topos, o stare. Şi să trecem o triplă barieră a existenței, a morții şi a Raiului însuşi pentru a fi în miezul fericirii; pe care dacă o vom cunoaşte, atunci când o vom cunoaşte, nu vom mai putea vorbi despre ea. Căci moartea este pentru om o certitudine, în timp ce Raiul este doar o posibilitate.

Dar iată că aici ne vine în ajutor Sf. Scriptură, Iisus însuşi care spunând pilda Bogatului nemilostiv şi săracului Lazăr (Lc. 16,19) ne deschide, dacă nu o poartă, cel puțin o fereastră spre realitățile de dincolo de moarte. Căci se spune în această pildă că murind săracul „a fost dus de îngeri în sânul lui Avraam; şi murind bogatul a ajuns în locul morților". „A fost dus de îngeri" înseamnă zbor uşor spre înălțimi; iar bogatul fiind îngropat, sufletul lui a căzut în adâncimi. Fără să aibă neapărat un sens spațial, acest lucru indică evident două tendințe contrarii, între care se interpune un gol. Se deschid deci două lumi sufletului după moarte, cea a Raiului şi cea a iadului între care, cum spune pilda, e o „prăpastie

mare". Prăpastie cu atât mai mare cu cât iadul fiind de ordin sufletesc e din lumea noastră, chiar din adâncul ei, în timp ce Raiul trece în domeniul spiritual. Lăsând acum la o parte iadul, să încercăm să aflăm câte ceva despre Rai. Parabola nu ne spune decât că în el săracul este „mângâiat". Cum Avraam e strămoşul nostru binecuvântat de Dumnezeu, Raiul e implicit sălaşul sufletelor mântuite, al strămoşilor preafericiți, locul păcii şi al armoniei perpetue.

Mult mai darnic în privința datelor despre Rai este Vechiul Testament, vorbindu-ne atât de geneza cât şi de alcătuirea lui. O face evident în limbajul simbolurilor care nu e numai un limbaj metaforic, ci şi o altă față a realității. Căci nefiind raționabile, stările supraumane nu pot fi accesibile decât intuiției noastre prin simbol sau prin paradox. Chiar dacă discursiv le putem schematiza şi aproxima, miezul acestor stări nu ni-l dezvăluie decât simbolul sau un limbaj sapiențial, fulgurant. Iar la lucrul în sine nu putem ajunge decât identificându-ne cu el prin credință şi prin har. În Cartea Facerii (1,20) ni se spune că Domnul Dumnezeu a făcut viața pe pământ în a cincea zi a creației, a făcut „toate viețuitoarele afară de om". Pentru a-şi încorona opera, în ziua a şasea l-a făcut pe om, l-a făcut din pământ şi i-a suflat Duh Sfânt. Având această calitate eminentă, fiind făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, omul a fost rânduit într-un loc central ca să poată stăpâni întreaga creație. Omul însumează deci cele patru elemente cosmice: pământ şi apă („un abur se ridica de pe pământ şi uda fața pământului"), aer şi foc (suflul divin, duhul), având în plus chipul lui Dumnezeu în el (quinta essentia). Acestei creaturi unice, Dumnezeu i-a făcut în cele din urmă şi

un sălaş; nu i-a făcut o casă ca să nu-l izoleze, ci i-a făcut o grădină având ca acoperiş cerul cu care comunica tot timpul, ca şi plantele care privesc mereu spre soare. În Paradis omul este deci în deplina armonie cu cosmosul şi cu cerul. În Cartea Facerii se spune: „Apoi Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit, şi a pus acolo pe omul pe care-l tocmise" (Fac. 2,8). E dificil de lămurit semnificaţia Edenului. În Cartea Facerii e pomenit de mai multe ori: ...la răsărit de Eden... un râu ieşea din Eden... grădina Edenului... etc. Pare să fie un loc central, principial, un prototip, mai degrabă decât o localizare. După alte interpretări, Edenul este incinta (cercul) la răsăritul căreia Dumnezeu a sădit grădina Raiului propriu-zis (Fabre d'Olivet: *La langue hébraïque restituée*). Incinta Edenului este un simbol al cerului care împreună cu pământul pe care se sprijină, şi al cărui simbol este pătrat, formează cvadratura cercului. O uniune a contrariilor, a cerului şi a pământului; o rezolvare paradoxală a diversităţii în echilibru şi armonie, o variaţie în unitate, acesta este Edenul din care face parte Raiul. („Un râu ieşea din Rai care se împărţea apoi în patru udând pământul"). Oricum, fiind la răsărit, în Eden, Raiul primeşte lumina direct de la soare, de la soarele spiritual ca simbol al divinităţii; o lumină nestinsă, neapusă. Aşadar Raiul nu este o grădină oarecare, e o grădină prototipală, consacrată, având în centrul ei Pomul Vieţii şi în jur, între altele, Pomul Cunoştinţei Binelui şi Răului. Prin Pomul Vieţii (*axis mundi*), omul poate comunica cu toate lumile şi cu Dumnezeu, prin Pomul Cunoaşterii doar cu mediul ambiant lui. În jurul axului toate se ordonau într-un cosmos armonic. Sevele Pomului Vieţii treceau viaţa pământului. Pomul vertical

şi pământul orizontal, esența şi substanța, formau o cruce verticală, a cărei intersecție este centrul lumii. La rândul lor cele patru râuri, simbol dinamic, formau o cruce orizontală, având acelaşi centru. În totalitate o cruce cu şase brațe, simbol al întregului univers. Între Duh şi apă, Raiul este un domeniu al plutirii, este o insulă a Fericirii.

„Şi Dumnezeu l-a luat pe om, spunea Geneza, şi l-a aşezat în grădina Edenului ca s-o lucreze şi s-o păzească" (Fac. 2,15). S-o lucreze, adică s-o îngrijească, pentru că grădina rodea de la sine. De cine s-o păzească? Desigur de adversar. Dar iată a căzut el însuşi în plasa acestuia; şi din paznic s-a transformat în hoț. El şi-a furat propria fericire. Dacă ar fi rămas să țină ordine în grădină în jurul Pomului Vieții ar fi trăit şi astăzi în armonia începuturilor. Dar Dumnezeu a făcut în Rai şi Pomul Cunoştinței Binelui şi Răului, şi i-a interzis omului sa mănânce din el: „Căci în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit". E ca şi când Domnul l-ar fi tentat pe om cu această interdicție. În fond, i-a dat libertatea alegerii, punându-l însă în gardă ca să poată alege nu în ignoranță, ci în cunoştință de cauză. Se pare însă că plăcerea fructului oprit a fost mai puternică decât dorința de nemurire. Omul a ales imediatul, uitând de amenințarea morții. Când şi-a dat seama, era prea târziu. L-a cuprins teama şi ruşinea. N-a fost suficient ca să obțină iertarea Domnului, decât după lunga ispăşire a exilului pământesc şi a sacrificiului Mântuitorului.

Raiul este într-un fel o stare de imponderabilitate din care se poate urca spre ceruri sau se poate cădea în adâncuri. De aceea Pomul Cunoştinței este dual: poți să zbori în el sau să te înfunzi în rădăcină. Căci spre deosebire de Pomul Vieții care e cu rădăcinile în cer,

din care nu se poate cădea deci, Pomul Cunoştinţei are rădăcini subterane. Din curiozitate, care e cunoaştere superficială a accidentalului, sau din alte motive, omul a ales să mănânce din Pomul Cunoştinţei; şi nici măcar nu a gustat din fructul bun, ci din cel rău. Că el nu a ales singur, ci a fost împins de demon, aceasta nu schimbă responsabilitatea lui. Consecinţele le-a suportat singur. Raiul a fost creat ca o grădină a liniştii şi a fericirii, în care se putea auzi armonia sferelor şi se putea vedea lumina neapusă a unui răsărit perpetuu. El este locul geometric în care conflictele se armonizează. Căci chiar dacă exista diversitate, nu exista contradicţie, ci complementaritate: Suma dezechilibrelor este echilibrul. Chiar binele şi răul, fiind fructe ale aceluiaşi pom, conviețuiesc. Cel care strică acest echilibru este omul, împins de demon. Accentuând distinctivitatea, individualizând, transformă dualitatea în conflict, învrăjbeşte. De aceea el trebuie expulzat din Rai pentru a nu-i primejdui armonia. Alungat din Rai omul a pierdut fericirea conviețuirii cu cosmosul. A devenit rătăcitor în timp şi spaţiu, a intrat în istorie. Dumnezeu i-a lasat, însă, ca un fir al Ariadnei, nostalgia paradisului.

Raiul este aşadar limita care separă simbolic cerurile de văzduh, domeniul spiritual de cel animic, fiind în acelaşi timp centrul stării noastre de fiinţă. Cei doi pomi reprezintă viaţa contemplativă şi viaţa activă. Trebuie să atingi centrul ca să poţi vedea cerul. Altfel ajungi prizonierul luptei dintre bine şi rău. Dacă ar fi rămas contemplativ, omul ar fi rămas singur, dar singur cu Dumnezeu, o singurătate unificatoare, salvatoare. Tentat însă de neliniştea substanţei şi de oglindirile ei înşelătoare, el a ales fapta dual care l-a rătăcit. El va trebui

să refacă pe pământ actul compensator, care e sacrificiu, pentru a recupera contemplativitatea originară. Dar întoarcerea în Rai e dificilă pentru că Domnul a pus la poartă heruvimi cu sabia de foc. Poarta Raiului a devenit pentru om o poartă a morții; dar şi a învierii. Ca să poți trece prin ea fără să fi ars, trebuie să fii tu însuți de foc; să arzi de focul incombustibil al Duhului Sfânt. În fond, viața în Rai dată de Dumnezeu primilor oameni era un ospăț spiritual din toți pomii grădinii, inclusiv Pomul Vieții, care le-ar fi asigurat fericirea perpetuă. Era un ospăț de nemurire, iar fructul oprit era asceza necesară oricărei vieți duhovniceşti. Dar prin ispita demonului şi greşita alegere a omului, acest ospăț s-a prefăcut într-o masă otrăvită care a dus la izgonirea din Rai. Şi omul a fost blestemat să-şi câştige hrana în sudoarea frunții şi în suferință. Închizându-se poarta Raiului, s-a deschis poarta spre moarte. Nu vom încerca mai departe să definim Raiul prin calități superlative care nu ne-ar face decât să psihologizăm şi să moralizăm excesiv. Sufletul în Rai, încorporat şi adunat într-un sâmbure de foc, este cu totul altceva decât psihea (*anima*) noastră sfâşiată de îndoieli şi contradicții. Este un suflet înduhovnicit, care nu poate fi descris. Iar Raiul este un loc al germenilor în care sufletele celor aleşi se sting ca lumina în rouă. Ne vom referi la Rai în continuare mai degrabă prin simboluri, aşa cum fac de altfel şi textele sacre, pe care le aducem în sprijin. Poate că n-am şti nimic altceva despre Rai decât ce ni se spune în Cartea Facerii, dacă Raiul însuşi nu s-ar fi coborât uneori undeva pe pământ, sau dacă unii muritori hărăziți nu s-ar fi ridicat până la el, revenind apoi pe pământ cu amprenta lui. Multe hierofanii din Vechiul şi Noul Testament ne vorbesc

simbolic despre Rai şi despre cerurile care îl învăluie; dar îl şi revelează. Să urmărim câteva asemenea hierofanii pentru a încerca să întrezărim ceea ce se ascunde dincolo de poarta Raiului.

Unii din patriarhii care i-au urmat lui Noe, oameni neprihăniți şi cu mare credință, s-au învrednicit de viziuni ale Raiului sau chiar ale Cerurilor mai înalte; altora li s-au arătat chiar trimişi din Ceruri. Aşa a fost Avraam, la care au poposit în faptul zilei trei bărbați, lângă stejarul din Mamvri, un substitut al Pomului Vieții, trei îngeri simbol al Treimii divine (Fac. 18,1). Şi-au cinat într-o linişte paradisiacă readusă o clipă pe pământ; iar Avraam şi Sara au fost binecuvântați cu urmaşi, cu germeni care au asigurat continuitatea spirituală a omenirii. Cina de la Mamvri este replica ospățului de nemurire al primilor oameni în Rai, înainte de cădere. Această cină care a asigurat continuitatea neamului lui Avraam a fost precedată de un alt ospăț, pur spiritual, la întâlnirea lui Avraam cu Melchisedec care i-a adus pâine şi vin, simboluri euharistice (Fac. 14,17). Acest misterios Melchisedec, Rege al dreptății, era preot al Dumnezeului Celui prea înalt (El Elion) şi împărat al Salemului (cetatea păcii). El l-a binecuvântat pe Avraam şi întreaga lui succesiune spirituală până la Iisus (Evr. 7,1-4). Or, dreptatea şi pacea, sunt atributele perene ale Raiului şi ale Cerurilor, iar preoția întemeiată de Melchisedec, mai înaltă decât cea a lui Avraam, deci esoterică, va fi continuată de Hristos însuşi.

De un moment paradisiac s-a bucurat mai apoi Iacob care a văzut în vis o scară rezemată de pământ şi cu vârful în cer, pe care urcau şi coborau îngerii; iar la capătul de sus se auzea glasul lui Dumnezeu. „Aici este

casa Domnului, aici este poarta cerurilor", a spus Iacob dând locului aceluia numele Bethel (casa lui Dumnezeu), care mai înainte se chema *Luz* (Fac. 28,19). Visul lui Iacob cuprinde toate ierarhiile cereşti, iar locul în care a avut loc acest vis s-a transformat într-un centru paradisiac pe pământ. Raiul este în acest caz doar punctul de sprijin al acestei scări spirituale, adevărata scară inițiatică.

O întâlnire mai uluitoare are Iacob cu îngerul Domnului cu care se luptă în noapte şi pe care îl biruie, silindu-l astfel să-i schimbe numele, deci destinul, din Iacob în Israel, nume întemeietor al unei noi semințiii (Fac. 32,28). Iată o luptă care se transformă în act de cunoaştere supremă, căci Iacob îi pune locului numele Peniel (Fața lui Dumnezeu) pentru că, spune el, „am văzut pe Dumnezeu față în față şi totuşi am scăpat cu viață". Iată un fapt mai uimitor decât chiar întâlnirea lui Moise cu Domnul pe muntele Horeb. Peniel devine un nume ascuns al lui Bethel, un nume celest al Raiului pământesc.

Profetul întemeietor al iudaismului, Moise, îl aude doar pe Dumnezeu spunându-i din rugul aprins: „Eu sunt Cel ce sunt", şi poruncindu-i: „scoate-ți încălțămintea din picioare că locul pe care calci este un pământ sfânt" (leş. 3,5). Horebul devenise un munte paradisiac.

Toate aceste hierofanii înalt simbolice din Vechiul Testament, în ale căror detalii nu intrăm, ca şi altele care li s-au întâmplat mai ales profeților, sunt tot atâtea mărturii că Dumnezeu nu şi-a întors fața de la om după alungarea lui din Rai, ci i-a dat dimpotrivă posibilitatea să recupereze paradisul după ce-l pierduse. Dar toate aceste lucruri miraculoase au fost hărăzite unor oameni de excepție, aleşi de Dumnezeu pentru a deveni modele

de sfințenie. Omului obişnuit însă, asemenea prototipuri paradisiace i-au rămas aproape inaccesibile.

Odată cu venirea lui Iisus de-abia omenirea va înțelege cu adevărat ce este Raiul pământesc şi Împărăția cerurilor. Căci ca Fiu al lui Dumnezeu el va purta Cerurile în El, iar ca Fiu al Omului coborât în lume va aduce Raiul printre noi, fiind primul om fără păcat după căderea lui Adam. Cu el Împărăția cerurilor şi Raiul care este poarta spre această Împărăție, vor fi la îndemâna noastră, manifestându-se în cele mai surprinzătoare aspecte, din care vom înfățişa câteva în continuare.

Chiar la Naşterea lui Iisus lumea va cunoaşte un moment paradisiac, de la păstorii din Bethleem până la Regii Magi, şi de la animalele din staul până la îngeri şi la stele, tot cosmosul cântând slava lui Dumnezeu şi pacea între oameni, semne ale armoniei din Rai. Din acel răstimp, Ierusalimul devine centrul unei lumi noi.

Nenumărate vor fi în continuare metamorfozele sub care omul va cunoaşte Raiul pământesc, căci prezența lui Iisus îl manifestă cu putere. Astfel, prima lui mare propovăduire va transforma muntele de pe care învață într-un Munte al Fericirilor, iar apostolii care îl înconjoară devin „lumina lumii" şi „sarea pământului". Toate cele nouă Fericiri nu fac altceva decât să transfigureze condiția umană proiectând-o în cele nouă ceruri.

Căci Iisus înfățişează pentru prima dată lumii o viziune a Raiului pământesc şi a Împărăției cerurilor în termenii unei posibile beatitudini omeneşti.

Apoi, majoritatea minunilor lui Iisus, dovada marii lui iubiri pentru oameni, nu sunt decât decondiționări ale existenței terestre pentru a o ridica, fie şi pentru moment, la condiția paradisiacă. Iată, în timpul Furtunii

pe Mare (Mt. 14,22) toate elementele erau agitate, iar corabia apostolilor înspăimântați amenința să se scufunde. Un singur gest al lui Iisus care stăpânea apele inferioare, şi un cuvânt al lui: „îndrăzniți, nu vă temeți", a readus liniştea peste tumultul lumii şi peste sufletele ucenicilor, redând armonia paradisiacă acestei bărci, care va deveni mai târziu Biserica creştină. Sau la înmulțirea pâinilor, în pustiu ca simbol al vieții noastre profane, Iisus spune mulțimilor să se aşeze „pe iarba verde" (subliniez: pe iarba verde în pustiu), şi le dă nu numai pâinea cea de toate zilele, ci şi pâinea cea spre ființă, pentru a nu le mai fi foame în veac (Mc. 6,39). În acel moment pustiul înverzeşte prefăcându-se într-o grădină în care hrana este cuvântul lui Dumnezeu. Şi ce altceva este păşunea şi acel staul în care Iisus e Păstorul cel bun care spune: „Eu sunt poarta. Dacă intră cineva prin mine va fi mântuit; va intra şi va ieşi şi va găsi păşune" (In. 10,9) dacă nu tot o grădină a Raiului. Sau la Nunta din Cana (In. 2,1-12) când prefăcând apa în vin, prefigurare a Euharistiei, această nuntă devine o hierogamie, o recâştigare a unității adamice pierdute şi o unire în cele din urmă cu Mirele etern. Iar copiii, rod al nunții consacrate, sunt pentru Iisus simbol angelic, „căci îngerii lor în ceruri văd pururea Fața Tatălui Meu" (Mt. 18,10). Să redevii copil ca stare interioară, este aşadar o condiție a recâştigării paradisului. Iată, în toate aceste miracole, sau în altele, ne este înfățişat simbolic Raiul, căruia Iisus îi întredeschide poarta pentru ca omul să-l cunoască, fie şi numai o clipă, încă din această viață. Toate actele lui Iisus ne par miraculoase pentru că în condiția noastră terestră ele aduc climatul, şi armonia,

în care viața însăşi este o minune. „Confortul" nostru nu e decât o caricatură a vieții paradisiace.

Culmea acestor hierofanii este însă Schimbarea la Față când Iisus arată celor aleşi, şi prin ei nouă, mai mult decât Raiul, decât Împărăția cerurilor chiar, arată slava Dumnezeirii în lumina increată a Sofiei divine (S. Bulgakov). Muntele devine centrul lumii, devine suportul nu numai al Paradisului, nu numai al cerului, a ceea ce este mai presus de creația întreagă, Fața de lumină a Treimii. De aceea sufletele sfinților în ceruri nu mai sunt active ca Marta, ci contemplative. Ele stau ca Maria la rădăcina Pomului Vieții şi ascultă glasul lui Dumnezeu care spune: „Acesta este Fiul Meu preaiubit, pe el să-l ascultați". Căci a asculta înseamnă a te lăsa pătruns de cuvântul divin, a te uni cu el. Ce dovadă mai bună a acestei ascultări cunoscătoare decât mărturisirea evanghelistului: „Ilie li s-a arătat împreună cu Moise şi stăteau de vorbă cu Iisus" (Mc. 9, 4). Sub pecetea simbolului s-ar putea spune că în ceruri sfinții con-vorbesc cu Iisus. Este expresia înaltă a cunoaşterii iluminative. În timp ce Petru la poalele muntelui se preocupa să facă trei colibe, Ilie şi Moise colocviau cu Iisus. Despre ce?

Rămâne un mister. Poate despre apropiata moarte-înviere a lui Iisus (Lc. 9,31), poate despre împreună-iubirea divină, în sensul acelui „raggionar d'amore" dantesc, care este împreuna - cunoaştere prin iubire. O poveste orientală spune că sufletul când merge în cer vede sfinții cete-cete stând de vorbă. Şi acolo unde înțelege ce spun sfinții, rămâne la colocviul lor. Iar dacă trece pe lângă ei, neînțelegând ce spun, nu poate rămâne în ceruri. Este o dovadă că grădina Raiului e o grădină a

colocviilor contemplative, la umbra luminoasă a Pomului vieții. Din păcate Adam a avut o astfel de conversație sub Pomul cunoştinței Binelui şi Răului. Vrând să facă trei colibe la piciorul muntelui, Petru greşeşte poate, dar din prea mare râvnă, dorind să coboare şi să fixeze lumina suprafirească într-un Rai pământesc. El trebuia să urce pe munte nu să rămână jos. Dar el încă nu înțelesese că acolo se arătase în splendoare lumina Ierusalimului ceresc.

Dar poate cea mai importantă minune o face Iisus, pentru noi oamenii obişnuiți, atunci când spune: „Împărăția cerurilor nu vine aşa ca să izbească privirile. Nu se va zice: uite-o aici, sau uite-o dincolo. Căci, iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17,20). Iisus care ca om fără păcat purta Raiul în El, ne dă şi nouă posibilitatea să descoperim Raiul din noi, Raiul din inima noastră, căci aşa cum spune în altă parte (Lc. 12,34): „Unde este comoara voastră este şi inima voastră". Orice om de credință poate deveni deci un „con-locuitor" al Raiului, un om paradisiac. Nu mâine, nu în altă viață, ci *hic et nunc* coborând Numele lui Iisus în inima sa. Căci chiar numele dat de îngeri lui Iisus înainte de naştere este Emmanuel, Dumnezeu în noi. Raiul aşadar nu e numai o grădină suspendată în cer, nu e numai centrul universului văzut şi nevăzut, este o stare interioară, este un nivel spiritual, este Luz-ul din inima noastră.

Şi ce altceva decât Raiul coboară peste apostoli în seara Cinei de Taină, prin instituirea euharistiei care e un ospăț de nemurire, o agapă christică? Până şi prezența demonului prin Iuda face din această seară o seară paradisiacă. Dar la Cina de Taină, noul Adam nu

cedează ispitei demonului, nu face pactul cu el, ci acceptă sacrificiul pentru a răscumpăra greşala lui Adam, pentru a salva omenirea. Numai astfel, din Ghetsemani, care e grădina melancoliei, se poate trece prin jertfa în grădina auroralã a Raiului, în grădina învierii în care grădinarul e Iisus. Un ciclu al omenirii se consumă între două ospețe: cel otrăvit al lui Adam şi cel de nemurire al lui Iisus; şi între două grădini, poate aceeaşi la două ceasuri diferite ale Universului.

În cele din urmă, moartea poate fi pentru noi nu un sfârşit ci o poartă spre Rai, cum a fost pentru tâlharul smerit căruia Iisus i-a zis: „Adevărat îți spun că astăzi vei fi cu mine în Rai" (Lc. 23,43). Şi dacă crucea lui Iisus, cum spune tradiția, a fost făcută din Pomul vieții, crucile celor doi tâlhari au fost făcute poate din Pomul dual al cunoştinței Binelui şi Răului. Pe Golgota, Raiul apare ca un trunchi uscat aşteptând să înverzească. Până în clipa morții, grădina Raiului ne aşteaptă cu condiția să fim în stare să batem la poarta lui ca să se prefacă în poarta învierii.

După Înălțarea Sa la cer, nemaifiind printre noi ca model de om paradisiac, Iisus va da posibilitate unor oameni aleşi să se ridice ei în Rai pentru a-L cunoaşte şi a-L înfățişa apoi semenilor. Aşa a fost apostolul care a fost răpit în Rai până la al treilea cer (II Cor. 12,2) şi care a revenit pe pământ ca să rânduiască Biserica lui Hristos. Aşa a fost mai cu seamă evanghelistul care a „văzut" nu numai Raiul, ci şi toate cerurile până la Tronul lui Iisus şi care a coborât apoi printre oameni pentru a profetiza venirea Raiului pe pământ pentru o nouă umanitate, regenerată prin sabia de foc a arhanghelului şi prin judecata lui Hristos, Domnul păcii veşnice.

Toate aceste mărturii despre Rai şi despre cerurile care formează împărăția lui Dumnezeu, vor fi încununate la sfârşitul timpurilor de coborârea Ierusalimului ceresc (Apoc. 21,2). El va apărea în lumea nouă ca o cetate bătută în nestemate, plină de lumina şi slava lui Dumnezeu. Simbolismul mineral al pietrei prețioase sugerând imuabilitatea şi lumina divină este superior simbolismului vegetal al Raiului care-şi trage seva din această lumină. Ca o *coincidentia oppositorum,* ultimele cercuri ale infernului au tot forma unei cetăți (numită *Ditte* în Infernul lui Dante). O cetate sumbră şi împietrită în care stă înghețat Lucifer. Iată cum un acelaşi ax uneşte tot ce există, toate stările de ființă trecând prin inima omului.

Şi chiar dacă nu oricine se poate învrednici de grădina Raiului, şi aceasta după moarte, iar Ierusalimul ceresc este doar speranța unui alt veac, nouă ne este dată totuşi ca locțiitoare Biserica lui Hristos, în acelaşi timp templul şi grădina lui Dumnezeu, altar al jertfei regeneratoare şi bucurie a luminii celeste. Ea este o mărturie efectivă că Raiul există şi dacă ne-am născut din apă şi din duh, nu trebuie decât să batem la poarta ei ca să ni se deschidă. Dar trebuie să batem cu putere. *Regnum coelorum vim patitur...* (Mt. 2, 12).

IADUL DE LÂNGĂ RAI

A vorbi despre iad înseamnă a vorbi despre răul din lume. Iată o temă pentru care nu materialul lipseşte, ca atunci când a fost vorba despre Rai; nu datele lipsesc ci puterea noastră de discernământ, de pătrundere şi de alegere. Căci ceea ce s-a spus şi s-a scris despre rău în lume s-ar putea să fie mai mult decât tot răul din omenire. Literatura pare să fie însă un păcat nepedepsit („Un vice impuni"). Ar însemna să ne rătăcim încercând să analizăm această legiune („legeon") de păreri şi spuse despre rău. Iar a pleca de la răul pe care-l face fiecare pentru a deduce Răul general, ar fi şi fastidios şi plin de prezumție. Până la urmă, se pare că e mai uşor să vorbeşti despre Raiul de care suntem atât de departe, decât despre Iadul care e alăturea de noi, în jurul nostru, dar atât de insinuant, de proteic, de înşelător. Poate şi pentru că Raiul e ca o grădină care poate fi imaginată, în timp ce Iadul e un hău. După Sf. Scripturi, prezența Răului se manifestă puternic în patru momente importante: în Cer, la începuturile creației, cu căderea îngerilor; în Rai, la alungarea primilor oameni; în viața lui Iisus prin ispitirile la care e supus; în sfârşit în viața omenirii până la sfârşitul timpurilor, până la Apocalipsă. Vom urmări în linii mari, fiecare din aceste momente, încercând să desluşim semnificația Răului pentru viața lumii.

1. Duhul Negației (Căderea din Cer)

Cartea Facerii din Vechiul Testament nu spune nimic despre apariția Răului în lume, cum nu spune de altfel nimic nici despre apariția primelor creaturi, îngerii.

Fiind mai mult o istorie sacră Vechiul Testament nu se preocupă de ontologie şi nici de cosmologie, decât în treacăt, preocuparea principală fiind omul. De aici probabil şi dilema în care se vor găsi mai târziu teologii, condensată în întrebarea: *Si Deus est, unde malum; si Deus non est, unde Bonum*? Cum însă Dumnezeu a spus despre El însuşi: Eu sunt Cel ce sunt, rămâne întreagă numai problema Răului. Căci el nu poate fi în Ființa supremă, dar este în lume. Originea lui rămâne aşadar un mister. Chiar un mare prooroc ca Isaia se întreabă: „Cum ai căzut din Cer, Lucifer strălucitorule, fiu al aurorei" (13-14,12). Ceva ni se dezvăluie în această întrebare, dar reluarea ei ca afirmație de către Iisus este mult mai grăitoare: „Am văzut pe Satana căzând ca un fulger din cer" (Lc. 10,18). Din această spusă pe cât de eliptică pe atât de fulgurantă, se poate înțelege esențialul despre originea Răului din lume. Oricât de paradoxal ar părea, acesta a venit din cer; este deci un arhetip[83]. Iar acel „am văzut" ne spune că Iisus a fost martorul naşterii Răului, căci înainte de a fi lumea, Iisus era. Şi oricât ar părea de ciudat, Răul n-a derivat la origini din întuneric, ci din lumină. El a fost fiu al aurorei, purtător de lumină (Lucifer), înger al luminii. Iată o adevărată pricină de poticnire, un adevărat scandal. Cum de a ajuns atunci înger al întunericului? Se spune că din orgoliu, revoltându-se împotriva lui Dumnezeu şi vrând să fie ca El. Ni se pare o motivație prea antropomorfă şi prea psihologică. Orgoliu la nivelul angelic sună inadecvat, chiar şi simbolic. Dar tot în cuvântul lui Iisus se spune: „am văzut... căzând..." în ceruri exista deci o

83 Cf. Losski V. Theologie mystique..., p. 124. „Les anges déchues restent quand même des êtres crées pour Dieu...".

tendință descendentă, opusă tendinței ascendente spre Dumnezeu. Fulgerul e o săgeată cu vârful în jos. De ce dar a căzut Lucifer? Explicația trebuie căutată în planul metafizic, luat în sensul tradițional al cuvântului, ca realitatea transcendentă lumii, şi nu în planul etic care nici nu exista în momentul acela.

Lumina nu apare din întuneric, ci *în* întunericul care o precede (şi care este „haosul" primordial, *tohu-va-bohu*, sau acel *ex nihilo* teologic). Căci se spune în cartea Facerii: „peste fața adâncului de ape era întuneric; şi Duhul lui Dumnezeu se mişca pe deasupra apelor. Dumnezeu a zis: Să fie lumină (*fiat lux*). Şi a fost lumină" (Fac. 1,2-3). Lumina apare aşadar din Cuvântul lui Dumnezeu. Lumina şi cuvântul, cum spune şi Ioan, reluând *in principio* facerea lumii, sunt în acelaşi timp simboluri ale creației şi ale cunoaşterii. În mod paradoxal „prin ele" dacă nu „din ele" apare Răul în creație ; dar apare indirect şi nu de la început, ci într-un moment secund (logic evident şi nu cronologic).

Acel „fiat lux" primordial separă lumina de întuneric: „Dumnezeu a văzut că lumina era bună; şi Dumnezeu a despărțit lumina de întuneric". Această primă separație n-avea nimic rău în ea, era complementară, armonioasă; dar i-a dat prin gândul lui Lucifer că el e diferit de Dumnezeu, i-a dat impulsul de a-L nega şi ideea că ar putea fi ca Dumnezeu. Căci orice creație (ieşind din indistincția sofiei divine, a energiilor increate), suferă pe lângă atracția ascendentă a iubirii contemplative spre Dumnezeu, şi o tendință descendentă. Această separativitate l-a tentat pe unul din îngeri, pe Lucifer, profitând de libertatea pe care Dumnezeu a dat-o de la început creaturilor sale. Din această primă dualitate

verticală, ascendent-descendent, Lucifer n-a ales reunificarea prin iubire cu Ființa supremă, ci a ales separarea, negarea şi în cele din urmă voința de a-i uzurpa puterea. Răul este aşadar *duhul negației,* al urii şi al setei de putere.

De ce totuşi lui Lucifer i-a venit acest gând al negației, al separării de Dumnezeu? Poate pentru că inteligența specifică îngerilor, din contemplativă a devenit la el disociativă, separatoare. Să ne amintim ce spune Iisus despre Ispravnicul necredincios: „Stăpânul lui a lăudat pe ispravnicul nedrept, pentru că lucra înțelepțeşte. Căci fiii veacului acestuia, față de semenii lor, sunt mai înțelepți decât fiii luminii" (Lc. 16,8). Iar mai departe Iisus îi identifică pe fiii veacului ca fiind fiii lui Mamona. Termenul grecesc tradus la noi cu „înțelepți" sau „pricepuți", este „phronimos" care are mai degrabă sensul de inteligenți sau deştepți cum am spune noi. Oare nu din această inteligență vicleană îi vine lui Lucifer duhul negației, al separării şi uzurpării lui Dumnezeu? În acelaşi sens pledează şi unul din numele Satanei, acel de diavol - *diabolos* (în lb. greacă) în care termenul „balo" are şi sensul de a gândi, iar prefixul „dia" pe acela de a despărți. Lucifer se opune aşadar adevărului Ființei supreme încă de la începutul lumii, aşa cum pare să spună Iisus celor care nu înțelegeau Cuvântul lui: „Voi aveți de tată pe diavol... El *de la început* a fost ucigaş, şi nu stă în adevăr pentru că în el nu este adevăr; ...căci este mincinos, şi tatăl minciunii" (In. 8,44). Lucifer fiind deci de la început cel care se opune cunoaşterii contemplative şi iubirii de Dumnezeu, este în consecință cel care vrea să-i uzurpe Atotputerea. Aceasta a făcut ca Dumnezeu să-şi arate Fața de mânie şi să-l precipite din cer, cum

spune proorocul Isaia: „Ai fost aruncat în locuința morților, în adâncurile mormântului". Aşa a intrat Răul în lume, întunericul şi moartea. Aşa a început Iadul.

Oricât ar părea de curios, Lucifer a căzut deci din cer ca lumină. Dar nu acea lumină radioasă, învăluind increatul, ci lumina fulgerului care ucide. Fiind dintru început purtător de lumină, dacă nu chiar îngerul Feței cum spun unele texte, Lucifer a crezut că poate lua locul Creatorului însuşi. Fiind aruncat în gol, el s-a prefăcut în lumină distrugătoare, în foc, care în loc să dea viață („Şi lumina e viața lumii", spune Ioan), o anihilează; în loc să vivifice, arde. Tradiția spune că precipitându-se din cer el s-a înfundat în pământ formând un hău care a devenit iadul. În acest abis el a aprins focul Gheenei, un foc întunecat coroziv, ucigător. Şi Lucifer a devenit centrul iadului, al atracției negative căreia îi este supusă lumea intermediară a pământului şi a văzduhului, el însuşi fiind duh fără trup, un duh aniconic, un duh al negației. Sau, luând căderea lui ca o depărtare de polul divin, ca o forță centrifugă, iadul apare în Noul Testament sub denumirea „tenebrelor exterioare".

Aşadar Răul s-a născut din lumină, dar din aspectul ei destructiv. A vrut Dumnezeu Răul? Sigur nu. Dar l-a prevăzut. Nu putea să nu-l prevadă prin Atotştiința sa. Dar prin Voința sa a făcut lumea bună. Căci Atotştiința cuprinde tot ce a fost, ce este şi va fi în simultaneitate, în timp ce Voința, fiind liberă, alege. Chiar din prima zi a creației, aceea a primelor principii, „Dumnezeu a văzut că lumina era bună". Textul grecesc al Bibliei foloseşte însă termenul *kalon* - frumos. Prin Voința lui Dumnezeu lumea era frumoasă, armonioasă, dar inevitabil duală. Altfel n-ar fi ieşit din Unitatea divină,

altfel n-ar fi existat libertatea alegerii. Între posibilitatea de a suprima răul viitor, sau a suprima libertatea, Dumnezeu a ales libertatea pentru Creația sa, care e creatoare şi eliberatoare. Altfel lumea ar fi rămas incompletă, lumina şi cuvântul întorcându-se veşnic spre Dumnezeu, redevenind El, înainte de a-şi fi epuizat toate posibilitățile, inclusiv aceea de alegere între a-l iubi pe Dumnezeu sau a se despărți de El.

2. Duhul confuziei (Căderea din Rai)

Aşadar lumea n-a putut să apară şi să existe fără dualitate care e condiția dinamismului ei, a libertății de mişcare între termenii diferitelor dualități. La început aceste dualități erau neutre: cer-pământ; lumină-întuneric, în fond esența - substanța. Dualități complementare care formau echilibrul şi armonia lumii; dualități marcate însă de tendința ascendentă a cerului (esența) şi de cea descendentă a pământului (substanța). Lucifer violentând pe prima a alunecat în cea de a doua. Căderea lui Lucifer a dezechilibrat un moment armonia celestă căci a fost urmat în cădere de o ceată de îngeri. Dar după alungarea lor, cerurile au reintrat în pacea originară.

Un nou motiv de dizarmonie a apărut la limita între cer şi pământ în grădina Raiului, odată cu crearea omului ca bărbat şi femeie, şi cu sădirea Pomului Cunoştinței Binelui şi Răului. Au apărut două noi dualități care au schimbat condițiile existenței. Nu imediat, căci Adam şi Eva trăiau la început în înțelegere la umbra pomului Vieții, iar Binele şi Răul erau fructele aceluiaşi pom „plăcut la privire", opoziția lor fiind neutralizată prin unitatea pomului. Primii oameni au respectat legea

divină care le interzicea fructele Pomului Cunoştinţei, până la apariţia şarpelui. Căci Lucifer, din adâncul pământului şi-a trimis un emisar, şarpele, ca să tulbure ordinea divină: nu în ceruri unde nu mai avea acces, ci în Rai care e un tărâm limită. Dacă direct nu se mai putea opune lui Dumnezeu, demonul l-a ales pe om ca instrument al luptei indirecte contra Creatorului. Omul fiind central în creaţie, făcut din duh şi pământ, având în el chipul lui Dumnezeu, avea acces la creator. Era în Rai, în centrul crucii cosmice unde asculta cuvântul divin. Demonul s-a introdus în Rai prin efracţie, pătrunzând pe la rădăcina Pomului cunoştinţei sau prin albia unuia din râurile paradisiace. El s-a strecurat sub forma şarpelui, unduios ca şi rădăcina, ca şi râul, elemente bazice. A intrat în vorbă cu Eva, care fiind şi ea „ex parte substantiae", era mai accesibilă, fiind prin curiozitate şi mai atrasă de „arta conversaţiei" demonului. Convingând-o pe Eva că poamele pomului Cunoştinţei duale sunt bune şi dau nemurirea, aceasta a mâncat şi i-a dat şi lui Adam. Călcând interdicţia, Dumnezeu i-a alungat din Rai pe pământ. A fost primul pact nerespectat de om şi primul proces pierdut. Iată pe scurt povestea seducătoare care a aruncat omenirea în suferinţă. Omul având în paradis un trup duhovnicesc a căpătat acum o „haină de piele" (Fac. 3,21) devenind muritor. Sufletul i-a rămas nemuritor, dar împărţit între pământ şi cer (*anima - animus*), păstrând prin scânteia divină din el, nostalgia paradisului. Acest rest de iubire avea până la urmă să-l salveze din greşeala cunoştinţei duale, prin misericordia lui Dumnezeu.

Pedeapsa a fost mai dură pentru Lucifer pentru că fiind înger al luminii s-a ridicat împotriva iubirii lui Dumnezeu însuşi, în timp ce omul a călcat doar cuvântul

lui Dumnezeu. Pedeapsa lui Lucifer a fost perpetuă în timp ce omului i s-a promis un Mântuitor. Mâncând din pomul interzis al Cunoştinței duale omul a comis un furt; Lucifer însă a încercat să uzurpe puterea divină, ceea ce e o crimă. Cunoaşterea, iubirea şi puterea au fost astfel degradate, şi consecința acestor greşeli originare o trage întreaga omenire. Acesta ar fi schematic procesul apariției răului în lume, aşa cum îl relatează, cu detalii paradoxale şi simbolice, profetul Moise în Cartea Facerii. Un mit inspirat de Dumnezeu profetului care l-a povestit pentru edificarea oamenilor. Posibilitățile de sugestie ale mitului sunt desigur indefinite; ca şi întrebările care se nasc din el. Ne-am pus şi noi câteva întrebări aşa cum au făcut şi atâția alți exegeți, de la Sf. Părinți la marii teologi contemporani pe care chiar dacă nu-i citățm textual, învățătura lor e difuză în tot ce gândim şi scriem. Una din aceste întrebări ar fi: *De ce Creatorul a sădit în Rai, alături de Pomul Vieții, şi Pomul Cunoştinței Binelui şi Răului?* Ca să-l tenteze pe Adam? Mai degrabă ca să-i menajeze posibilitatea alegerii. Nu-i mai puțin adevărat că proximitatea celor doi pomi, căci şi despre Pomul Cunoştinței se spune la un moment dat că e în centrul grădinii (Fac. 3,3) - creează o *ambiguitate* care măreşte dificultatea alegerii[84]. De aceea poate pe pământ unde există o gură de rai se deschide şi o gură a iadului. De remarcat apoi că, aşa cum spuneam mai înainte, Binele şi Răul sunt fructele aceluiaşi pom, ceea ce făcea să se păstreze echilibrul, dualitatea fructelor rezolvându-se în unitatea pomului. Dar încă o dată aceasta mărea ambiguitatea. Aşa cum era, pomul era „plăcut la privit", armonios, deci atrăgător, cum spune Eva (Fac. 5,6).

84 Cf. Grigorie de Nyssa.

Rupând din el un fruct, armonia s-a stricat. De ce totuşi această alcătuire a Pomului Cunoştinţei? Poate pentru că Dumnezeu cunoscând prin atotştiinţa sa că omul va mânca din acest pom otrava răului, i-a pus la îndemână şi antidotul binelui pentru a putea reface echilibrul unităţii. Aşa cum unitatea omului primordial se putea reface prin hierogamia bărbat-femeie. Din nefericire, primii oameni au perceput *ambiguitatea* Raiului *nu ca mister ci ca o enormă confuzie,* şi folosind prost libertatea cunoaşterii, s-au lăsat înşelaţi de inteligenţa vicleană a demonului şi au greşit, inaugurând astfel un lung şir de confuzii în care ne împletic şi noi.

Căci Raiul este în fond o răscruce, iar pentru mulţi sfinţi ar putea fi chiar o închisoare.

Altă întrebare ce ni se impune este: *De ce ispita demonului a fost mai convingătoare decât Cuvântul divin?* Aici intervine puterea de iluzionare a demonului şi insuficientul discernământ al femeii. Mai întâi şarpele sapă siguranţa omului aruncând sămânţa îndoielii: „El a zis femeii: Oare a spus Dumnezeu cu adevărat: Să nu mâncaţi din toţi pomii din grădină?" (Fac. 3,1). Îndoielii i-a urmat negaţia: „Atunci şarpele a zis femeii: Hotărât că nu veţi muri" (3,4). El se dovedeşte încă o dată „duhul negaţiei". Şi în locul certitudinii pe care a distrus-o, demonul pune o iluzie fascinantă care e însă o minciună: „în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând Binele şi Răul" (Fac. 3,5). Demonul promite un viitor mirific, în locul unui prezent liniştit şi armonios. Între naivitate şi curiozitate, nevăzând decât suprafaţa lucrurilor, Eva a cedat aparenţei, părăsind înţelepciunea. A ales dualitatea precară în locul unităţii contemplative.

Atracția necunoscutului a fost mai puternică decât fericirea misterului. Dansul şarpelui a fost mai atrăgător decât zborul îngerilor.

La argumentele ispititoare ale demonului, reacțiile Evei sunt primare: „Femeia a văzut că pomul era bun de mâncat şi plăcut de privit, că era de dorit şi deschidea mintea" (5,6). Plăcerea simțurilor, dorința unei schimbări, atracția mentalului îl fac pe om să uite de iubire şi cunoaştere. El cedează dorinței imediate, acceptă curiozitatea minții, şi trece la înfăptuirea unui act nelegitim părăsind fericirea contemplativă. Iadul e mai incitant decât paradisul, dar se dovedeşte repede iluzoriu şi periculos. Duhul negației şi-a făcut însă efectul, distrugând o certitudine pentru o himeră. Lipsa de discernământ şi de credință a omului îl va izgoni din Rai.

Ce sens are interdicția Pomului Cunoştinței Binelui şi Răului? Urmăreşte desigur păstrarea unei taine care neînțeleasă poate distruge ordinea lucrurilor. Dacă omul n-a respectat taina Pomului Cunoştinței, n-ar fi respectat nici celelalte taine ale Paradisului. De aceea Dumnezeu l-a gonit din Rai. „Să-l împiedicăm dar acum ca nu cumva să-şi întindă mâna, să ia şi din Pomul Vieții, să mănânce din el, şi să trăiască în veci" (Fac. 3,22). Cerurile erau în pericol dacă omul ar mai fi rămas în Rai să violeze misterele. Deschizând cutia Pandorei, relele s-au răspândit doar pe pământ. A rămas, din fericire, pe fundul cutiei, speranța.

S-ar putea trage de aici concluzia că *orice cunoaştere e un lucru periculos* şi că e mai bine ca omul să rămână ignorant? Trebuie făcută deosebirea însă între cunoaşterea analitică, dual㠹 care risipeşte şi dezbină, şi cunoaşterea

contemplativă care uneşte; între cunoaşterea aparenţelor şi cea a esenţei. Omul în paradis nu era ignorant, era pur, era sărac cu duhul. Şi a vrut să devină „ştiinţific". Sărăcia cu duhul s-a prefăcut în goliciune; şi aşa a apărut ruşinea. Din fericire, această ruşine a dus la smerenie, şi aşa a apărut căinţa şi posibilitatea de recuperare a stării originare. Astăzi însă această ruşine nu mai există decât în poveste.

Acestea sunt câteva din semnificaţiile celor întâmplate în Rai şi care au dus la victoria răului şi la căderea protostrăbunilor noştri. Nu-i mai puţin adevărat, că tot ceea ce Cartea Facerii ne spune sub forma mitului, poate avea şi alte aspecte dintre care unul din cele mai interesante ni se pare acela *microcosmic,* care priveşte totul din perspectiva schimbărilor care s-au petrecut şi se petrec continuu înlăuntrul omului. Dacă Raiul este o stare interioară, un nivel spiritual, atunci căderea omului în infern este trecerea sufletului dintr-o stare de fericire duhovnicească, în starea de suferinţă şi moarte. Cele trei personaje prezente în Rai: şarpele, Eva şi Adam pot fi simboluri ale celor trei modalităţi care alcătuiesc un om: trupul (*corpus*), sufletul (*anima*) şi duhul (*animus* sau *spiritus*). Ispitele trupului degradează şi trag în jos sufletul obnubilând duhul din om, ceea ce duce implacabil la prăbuşirea omului în chinurile iadului, în focul devorator al patimilor, al urii şi al minciunii. Fapta, iubirea şi cunoaşterea adevărului care-l apropie de Dumnezeu sunt uitate, armonia şi fericirea se destramă, se instalează suferinţa şi moartea pe drumul sigur al damnării care se opreşte în iadul cu faţa neumană. Odată căderea în focul satanic petrecută, omul trebuie să reia un urcuş dificil pentru ca ieşind din infern să poată

„revedea din nou stelele". Este un parcurs de recuperare a stării paradisiace, un parcurs inițiatic cunoscut în toate misterele religioase. Cât despre realizarea stării supreme de îndumnezeire, a stării de înger de lumină dinaintea căderii lui Lucifer, aceasta este o fericire rezervată doar celor puțin aleşi vizitați de harul divin. Nenumărate scări duhovniceşti de la cea a Fericirilor evanghelice, la cea a Sf. Ioan Climax şi la cea a Divinei Comedii danteşti nu fac decât să simbolizeze acest drum invers căderii din Rai, în încercarea omului de recuperare a perfecțiunii originare.

Toate cele spuse până aici nu fac decât să ne încredințeze că Iadul este o realitate având o incontestabilă prezență fără de care creația nu ar fi ceea ce este. Ni se pare ciudat de aceea să se susțină de unii teologi că Răul nu are *statut cosmologic,* că e o umbră, că e doar absența binelui, o existență fără realitate, că e nimic. (În paranteză fie spus, cea mai mare viclenie a lui Satan este aceea de a lăsa să se creadă că nu există). Dimpotrivă Răul e o putere care apare odată cu lumea, chiar dacă e o putere secundă; el ia naştere dintre îngerii creației arhetipale. Dar nu apare din Voința divină, ci din Libera alegere a lui Lucifer de a se despărți de Creator, de a-l nega, şi de a i se opune ca putere. Răul este prețul pe care trebuie să-l plătească lumea pentru a fi liberă să aleagă. Iar căderea lui

Lucifer a dus la alungarea lui Adam din Rai, jertfa fiind prețul pe care trebuie să-l dea omul pentru a se putea întoarce în pacea începuturilor. Cât de real este demonul, o dovedeşte mersul descendent al lumii; o dovedesc întâlnirile lui Iisus cu demonul de la ispitirea din pustiu până la Cina de Taină, la patimile şi moartea lui, ca să nu mai vorbim de atâția îndrăciți care îi ies în

cale. Iisus însuşi vorbeşte de Satan ca de stăpânitorul acestei lumi *(ho tou kosmou arhon; princeps huius mundi* - In. 14,30). Iar la sfârşitul veacurilor, acesta va da un ultim asalt cerului şi pământului încercând să-şi realizeze visul de dominație inițial. Dar va fi învins de Micha-el, adevăratul înger al Feței, care a ales iubirea în locul urii, cunoaşterea contemplativă în locul negației şi slujirea în locul puterii uzurpatoare şi distrugătoare. Existența demonului nu poate fi despărțită de existența lumii, de la început până la sfârşit, căci aşa cum spune Iisus: „focul cel veşnic a fost pregătit diavolului şi îngerilor lui de la începuturi" (Mt. 25,41). E focul care arde fără să se consume şi fără să consume; e focul chinului fără sfârşit. Şi pentru ca spusele noastre se nu pară hazardate, citäm din unul din ultimii mari teologi contemporani: „oricine ar fi diavolul, este una din cele dintâi şi cele mai alese creaturi ale lui Dumnezeu. El este, ca să spunem aşa, destul de perfect, destul de inteligent, destul de puternic şi chiar destul de divin pentru a cunoaşte pe Dumnezeu, şi a nu i se supune, pentru a cunoaşte pe Dumnezeu şi totuşi să aleagă de a-i fi împotrivă, de a dori se fie liber de Dumnezeu. Şi cum această libertate este imposibilă în iubirea şi în lumina care duc totdeauna la Dumnezeu şi îndeamnă a se dărui în mod liber Lui, libertatea demonică nu se împlineşte decât în negație, în ură şi în revoltă. Acestea sunt însă, desigur, sărmane cuvinte, aproape total neadecvate la taina terifiantă, la taina pe care ele încearcă a o traduce"[85].

85 A. Schmemann: *Din apă şi din duh,* Symbol, 1992.

3. Duhul urii şi al trădării

Cea mai spectaculoasă intervenție a demonului, după căderea lui Adam, este în existența lui Iisus însuşi, noul Adam, pe care el vrea să-l împiedice să mântuie lumea, deci s-o sustragă stăpânirii lui. Încă de la naştere, demonul a căutat să-l suprime pe Iisus cu ajutorul lui Irod care a poruncit uciderea pruncilor. A fost o încercare de a distruge chiar din faşă germenii unei lumi noi. Demonul nu ştie însă că în planul spiritual un singur germene viu poate genera o lume. Iisus scapă de această primă opoziție a satanei cu fuga în Egipt, țara unei vechi tradiții esoterice. Iar sacrificiul pruncilor pare să fie prețul plătit de omenire pentru venirea lui Iisus, preț care va fi răscumpărat prin Moartea şi învierea Lui. În fond şi aceşti prunci ucişi de Irod vor fi scoşi de Iisus la coborârea lui în iad.

Prima întâlnire directă cu demonul a lui Iisus are loc propriu-zis după Botez, când este ispitit de satan în pustiu (Lc. 4,1-13). Demonul reapare deci chiar atunci când după a doua naştere, Iisus se găsea ca om în starea cea mai pură şi mai consacrată. Cum va spune El mai târziu, o casă curățită şi împodobită e invadată de mai mulți diavoli decât înainte (Lc. 11,26). Confruntarea între Iisus şi demon nu se desfăşoară la nivelul simțurilor sau al virtuților, deci în plan moral, ca în încercările schimnicilor, ci în planul intelectual, la nivelul cunoaşterii. Ca şi în cer, ca şi în paradis, demonul ispiteşte mai întâi puterea de discernământ a omului. Confruntarea cu Iisus e un dialog care se petrece în trei trepte. Deşteptăciunea vicleană a demonului încearcă să-l prindă pe Iisus împingându-l spre puteri, spre fenomene, unde el e tare, dar de fiecare dată Iisus trece

discuția pe alt plan, pe cel spiritual, unde demonul nu are acces, şi e învins. Prima dată Iisus refuză să prefacă piatra în pâine spunând: „Omul nu trăieşte numai cu pâine ci cu orice cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu". A doua oară, urcați pe un munte, demonul îi oferă lui Iisus stăpânirea acestei lumi, dacă i se va închina lui. Iisus, care având Împărăția cerurilor avea tot, îi replică suveran: *Vade retro, Satana!* În sfârşit, a treia oară, suiți pe acoperişul templului, satana pune la îndoială divinitatea lui Iisus - încearcă din nou s-o nege, dar Iisus o afirmă cu putere şi-l alungă pe demon: „Să nu ispiteşti pe Domnul Dumnezeul tău". Iisus refuză şi pâinea trupească, şi stăpânirea lumii acesteia şi ispitirea dumnezeirii sale. El transmută dialogul în domeniul duhului, al Împărăției cerurilor, al Fiului lui Dumnezeu. Având această totală superioritate, el poate porunci: *Înapoia mea, Satano!* Iisus se manifestă de la început ca preot, împărat şi profet. Şi demonul, care era poate chiar Lucifer încercând să-şi ia revanşa căderii sale, se retrage, cum spune evanghelistul „până la o vreme". Căci va reveni. *Perseverare diabolicum.*

Să subliniem, în această scenă, rolul pietrei ca simbol de transformare spirituală: ca piatră dură (de fundament), ca piatră axială (muntele) şi ca piatră unghiulară (acoperişul templului), ea se transformă din piatră brută în piatră filosofală (în sens alchimic). Iisus foloseşte deci această întâlnire cu demonul, care ar fi vrut să fie o piatră de poticnire, pentru a marca cele trei etape ale unui urcuş spiritual. Orice anabază trebuie să înceapă printr-o catabază care să epuizeze infernul şi tentațiile lui.

Întâlnirile cu demonul se vor repeta de mai multe ori, în timpul propovăduirii lui Iisus. Căci demonul

pare să fie obstacolul indispensabil pentru a trece un prag, pentru a face un salt în înălțime. Aceste întâlniri iau înfățişarea unor îndrăciți pe care Iisus îi vindecă. Demonul este de cele mai multe ori autorul suferințelor noastre a căror „tămăduire" o aşteptăm de la Iisus. Față de demoni el se manifestă ca rigoare, față de cei suferinzi ca misericordie. E ca şi cum n-am putea beneficia de mila Domnului fără reprimarea demonului[86]. Demonii fug de Iisus, pe care-l recunosc cum nu-l recunosc oamenii şi fug pentru că-i ştiu puterea. Iisus îi alungă cu o poruncă şi ei se refugiază în singurătatea unor morminte părăsite, în pustiu, în animale impure (porcii), în mlaştini, deci în aspecte ale substanței inferioare. Prezența lui Iisus, iar pentru noi Numele lui Iisus, sunt aşadar destul de puternice pentru a alunga demonii, chiar când sunt „legiune".

Tulburătoare ni se pare, după vindecarea îndrăcitului mut, scena în care Iisus spune: „orice împărăție dezbinată împotriva ei este pustiită; şi o casă dezbinată împotriva ei se prăbuşeşte" (Lc. 11,17). Acțiunea principală a diavolului este deci dezbinarea, separarea provocată de ceva: de Dumnezeu, de oameni, împotriva noastră înşine, de unde chiar denumirea lui (*dia-bolon*). Dimpotrivă, Iisus este cel care uneşte prin iubire, prin apropiere: „Dar dacă eu scot dracii cu degetul lui Dumnezeu, împărăția lui a ajuns până la voi...".

O neaşteptată întâlnire a lui Iisus cu demonul are loc după instituirea, în principiu, chiar a Bisericii cristice, prin Simon Petru care devine piatra ei fundamentală (Mt. 16,18): „Şi Eu îți spun, tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica mea, şi porțile iadului nu o

86 Domn – demon

vor birui". Iisus anunță în acelaşi moment moartea şi învierea sa, ca sacrificiu întemeietor al acestei Biserici. Petru, neînțelegând sensul spuselor lui Iisus (deci iarăşi un act de cunoaştere), reacționează prea omeneşte, chiar dacă din iubire pentru Domnul său. „Să te ferească Dumnezeu, Doamne, să nu ți se întâmple aşa ceva". Şi auzim din nou porunca lui Iisus: „Vade retro, Satana! Tu eşti o piatră de poticnire pentru mine". Profitând de neînțelegerea lui Petru, demonul încearcă iar să se insinueze şi să zguduie din temelii Biserica lui Hristos, tocmai atunci când Iisus spusese că porțile iadului nu o vor birui. Si de data aceasta însă satana este proiectat în tenebrele exterioare.

Ultima întâlnire a lui Iisus cu satana va fi cea mai dură pentru că îl priveşte pe el însuşi şi pentru că are loc în perspectiva morții. Dar aceasta e acceptată de Iisus de la început căci îi spune lui Iuda: „ceea ce ai de făcut, fă mai repede". Demonul îndeplineşte deci o funcțiune care ține de iconomia acestei lumi. El e prezent la moarte, în grădină Ghetsemani, unde este însă prezent şi îngerul: „Atunci i s-a arătat un înger din cer, ca să-l întărească" (Lc. 22,43). Un înger apăruse şi după ispitirea lui Iisus ca să-l slujească. S-ar părea totuşi că *îngerii* nu au un rol activ direct în lupta cu demonul, ci doar unul de veghe călăuzitoare. Depinde deci de noi ca această grădină a melancoliei să se transforme într-una paradisiacă. Fără suferința sfârşitului, lumea nu putea fi mântuită, dar Iisus preface această suferință în sacrificiu, iar sacrificiul prin moarte aduce învierea. Demonul apare deci, pentru cine acceptă lucid suferința şi sacrificiul, ca un agent de transmutare. După care Iuda se precipită în *caput*

mortum, într-o moarte fără înviere. Demonul vrea evident Răul, dar face în cele din urmă binele (Goethe) dacă ne întoarcem fața spre Iisus a cărui milă e mai mare decât rigoarea. Iisus nu numai că acceptă trădarea lui Iuda, deci moartea, ba chiar o provoacă. El îl „tentează" pe demon de data aceasta, care se şi vede victorios, crezând că-l trimite pe Iisus la moarte. Demonul nu cunoaşte puterea iubirii şi a suferinței ca sacrificiu, ca act spiritual deci (*sacrum facere*), el care este plin de ură şi resentiment; el ştie doar moartea ca prăbuşire în infern, în care recade acum el însuşi. Iisus va merge de asemenea în iad după moarte, dar pentru a-l goli, pentru a-i scoate de acolo pe strămoşii morți.

Dar în afară de acest aspect, am spune microcosmic, al ultimei întâlniri a lui Iisus cu demonul, există şi un aspect *macrocosmic* pe care-l pune într-un extraordinar şi teribil relief Evanghelia lui Ioan, şi anume la Cina de Taină (In. 13,14). Înainte de Cină chiar, „diavolul pusese în inima lui Iuda Iscarioteanul, fiul lui Simon, gândul să-l vândă". Sămânța răului există, ea trebuie doar actualizată. În timpul Cinei, Iisus îi dă, în mod paradoxal, un fel de „învoire" lui Iuda. Întrebat de ucenici cine îl va trăda, el răspunde: „Acela căruia îi voi întinge bucățica (de pâine) şi i-o voi da, şi a întins o bucățică şi a dat-o lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul" (In. 13,26). În relatarea lui Ioan, Iisus nu instituie Cina sfințită pentru ucenici, ci o cină „otrăvită" pentru demon, pentru Iuda. Şi la prima întâlnire cu demonul, la ispitirea lui Iisus, una din teme era tot pâinea; dar pe când pentru Iisus pâinea este hrană spirituală, iată aici pâinea devine otravă pentru demon. Iisus îi răspunde satanei cu aceeaşi monedă cu care el ispitise pe Adam şi Eva să mănânce din fructul

oprit; în schimb el dă ucenicilor trupul său ca hrană de nemurire. Iuda îl trădează nu numai pe Iisus, ci şi iubirea lui, căci îl trădează printr-un sărut (e adevărat pe obraz şi neîntors de Iisus). Iisus încheie cina neîntinat de demon; dar lumea, prin trădarea lui Iuda, şi prin acceptarea ei de către oameni, se condamnă la dominația demonului. „Nu voi mai vorbi mult cu voi, căci vine stăpânitorul (prințul) lumii acesteia. El n-are nimic în mine" (In. 14,30). Încă o dată se subliniază că răul nu-şi are originea în Ființa supremă[87]. Lumea însă, ca lume profană, recade chiar din momentul în care Iisus se sacrifică pentru ea, în stăpânirea întunericului. Învierea lui Iisus deschide calea mântuirii pentru cei care cred în El, cărora le este deschisă Împărăția cerurilor. La Cina de Taină mai mult ca oricând Binele şi Răul sunt prezente, şi numai jertfa lui Iisus a făcut să prevaleze Binele. De altfel, această coexistență este de mai multe ori afirmată de Iisus care vorbind despre inimă spune: „...unde este comoara voastră acolo este şi inima voastră" (Lc. 12,33), căci „din prisosul inimii vorbeşte gura" (Lc. 6,45); dar tot El spune: „... căci dinlăuntru, din inima oamenilor ies lucrurile rele, preacurviile, uciderile..." (Mc. 7,21). În fond, această ultimă întâlnire a lui Iisus cu satana, ca şi întreaga săptămână a Patimilor, ne apare ca o prefigurare a Apocalipsului. Ea şi este numită de un mare teolog contemporan (S. Bulgakov) *Micul Apocalips*. La sfârşit însă „Fericiți cei cu inima curată, că aceia vor vedea pe Dumnezeu".

87 Pr. Ion Buga, *Ierarhiile Ființei,* 1996.

4. Duhul pustiirii (Iadul acum)

Vorbind despre originea şi semnificaţia Răului, despre căderea lui Lucifer şi alungarea lui Adam din Rai, nu trebuie să uităm însă că stăpânitorul acestei lumi este lângă noi, este cu noi, poate chiar în noi. Dacă Lucifer a fost azvârlit de Dumnezeu în Iad, să nu uităm că demonul l-a azvârlit indirect pe om din Paradis pe pământ, cu intenţia de a-l putea domina mai uşor şi de a-l atrage în infernul lui. Şi dacă în vremea când Iisus umbla pe pământ demonul era atât de puternic încât a pătruns până la Cina de Taină, astăzi prezenţa lui e atât de masivă, de continuă şi de subtilă totuşi, încât lumea profană stă la masă şi conviețuieşte cu el fără să-l mai bage de seamă. Aţipit în confortul lui iluzoriu sau îmbătat de un activism steril, omul de astăzi are nevoie de catastrofe ca să se trezească, pentru ca după aceea să uite şi să aţipească din nou. Fără să se gândească că o altă catastrofă pândeşte care s-ar putea să fie ultima, căci poartă numele Moarte sau chiar Apocalipsa.

Dar Apocalipsa nu e numai catastrofa care va veni cândva, nu e numai un orizont care ni se pare că se îndepărtează pe măsură ce înaintăm spre el. Apocalipsa este în curs chiar dacă nu ne-a ajuns încă ochiul uraganului, este în fiecare clipă lângă noi şi ne poate înghiţi înainte de a ne da seama. Dacă în viziunea evanghelistului Ioan ea se petrecea în etape din ce în ce mai terifiante, câteva din aceste etape omenirea le-a şi parcurs în acest secol numai. Dacă în viziunea de la Patmos ea ia înfăţişările monstruoase ale *fiarei, prostituatei* şi *profetului mincinos,* astăzi vedem tot mai des şi tot mai mult aceste chipuri în jurul nostru, multiplicate în neînchipuit de numeroase măşti, care să transforme întreaga lume într-o imensă

cetate a smintelii. Fiara, prostituata şi profetul mincinos schimonosesc voința, sensibilitatea şi mintea, alterează până la desfigurare fapta, iubirea şi cunoaşterea, ființa însăşi a persoanei umane. Ele sunt în fond întruparea celor trei mari păcate ale lui Lucifer: setea de putere, ura şi negația, în proporție de masă. Fiara în lupta ei pentru putere a devenit neînchipuit de violentă şi ucide cu mijloace din ce în ce mai rafinate şi mai teribile. Actele noastre zilnice sunt marcate chiar de ghearele şi colții acestei fiare care aşa cum spune evanghelistul are „număr de om" (Apoc. 13,18). Prostituata nu numai că anulează iubirea spirituală dar schimbă până şi sensul dragostei omeneşti, transformând-o în orgie de patimi la lumina zilei, într-un „sinistru carnaval" dacă nu chiar într-o demonogamie care alterează celula chiar a ființei umane. În sfârşit, profeții mincinoşi sunt întâlniți la fiecare pas şi în fiecare glas, inundând văzduhul cu şoapte şi răcnete, falsificând adevărul cu o artă care e în stare să înşele până şi pe cei aleşi. Ni se flutură prin fața ochilor somnolenți un paradis *a rebours* în care totul e contrafăcut, mascând marile drame cu butaforia unui panopticum la care asistăm indiferenți, dacă nu chiar amuzați. Cum spune un cunoscut scriitor al disoluției contemporane (Samuel Becket), „lumea e plină de țipete dar obişnuința e o mare surdină". Aproape că regretăm materialismul grosier şi împietrit al trecutului, atât de respingător încât ne ținea la distanță prin obtuzitatea lui. Acum când toate zidurile văzute s-au dărâmat, când libertatea ia aspectul unei false dezmărginiri, când disoluția ne întâmpină la fiecare colț de viață, cum să mai putem deosebi binele de rău? „The foul is fair and the fair is foul"[88] spune un

88 W. Shakespeare, *Macbeth*, actul I, scena I.

personaj satanic dintr-o tragedie shakespeariană. Se aud în depărtare trompetele Ierihonului.

În fața acestui asalt din ce în ce mai violent şi din toate direcțiile a demonului acestei lumi, deghizat în prinț, ce-i rămâne bietului om de făcut? Poate nu mijloacele ne lipsesc pentru a rezista şi a învinge, ci voința de a le aplica, şi credința de a muta din loc aceşti redutabili munți - zgârie-nori. Postul, milostenia şi rugăciunea; morala, ritualul şi Sfintele Taine; credința, speranța şi dragostea - sub paza, călăuza şi binecuvântarea Bisericii, sunt la îndemâna noastră pentru a ne salva; dar de cele mai multe ori le folosim, când le folosim după ce am căzut în ispită, după ce suferința ne-a copleşit. A lupta apoi cu fiecare tentație şi păcat în parte e epuizant; nu vom putea scăpa niciodată, luptând pas cu pas, de slăbiciunile noastre, nici de vicleniile duşmanului. Nu ne-ar ajunge o viață. Deprimarea ne pândeşte, deznădejdea ne amenință.

Ce ne rămâne de făcut, decât să-l urmăm pe Iisus, să-i urmăm calea infailibilă: „Căutați mai întâi Împărăția cerurilor şi toate celelalte lucruri vi se vor da pe deasupra" (Lc. 12,31). Ori de câte ori simțim demonul lângă noi nu trebuie să fugim căci vom fi întrecuți. Trebuie să luptăm, dar sunt toate şansele să fim înfrânți. Singura metodă eficace este să trecem lupta pe alt plan, s-o trecem în planul spiritual unde demonul nu mai are acces. Trebuie să luminăm cerul din noi, veghind să nu fim surprinşi ațipiți. Şi nu putem face mai bine acest lucru decât folosind Numele lui Iisus: „Adevărat, adevărat vă spun, că tot ce veți cere de la Tatăl în Numele Meu, vă va da" (In. 16,23). Incantația numelui divin trezeşte în noi armonii adormite pe care dizarmonia

demonului nu le poate suporta. Nu angajând lupta cu demonul pe terenul pe care el e tare vom putea câştiga acest război nevăzut, ci trecând lupta în planul suveran al păcii făgăduite de Iisus. Ca să putem spune demonului „vade retro, satana!", trebuie să fim deasupra lui. „Când veți vedea *urâciunea pustiirii* aşezată în locul sfânt - cine citeşte să înțeleagă - atunci cei ce vor fi în Iudeea să fugă la munte..." (Mt. 24, 15). E vorba de muntele din inima noastră.

MÂNTUIRE ŞI DESĂVÂRŞIRE

1. Sensul mântuirii

„Eu n-am venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea" (In. 12,47). Aşa vorbeşte Iisus cu puțin înainte de Cina de Taină, la care el instituie, prin jertfa sa, tocmai posibilitatea de mântuire a omului. Lucrul acesta îl spusese însă şi cu alte prilejuri căci Iisus este, prin chiar numele său vestit de înger, Mântuitorul prin excelență, Mântuitorul suprem (Jeshua). Din versetul citat se poate înțelege că Iisus mântuieşte lumea fără să o judece. Faptul nu are nimic neverosimil, căci mila lui este mai mare decât rigoarea lui. A pedepsi fără a judeca pare nedrept, dar a ierta şi a mântui fără judecată intră în nesfârşita mizericordie a Mântuitorului. Poate că dacă ar fi judecat lumea în timpul existenței sale terestre, El ar fi distrus lumea căci n-ar fi găsit decât puțini drepți, precum în Sodoma şi Gomora (Fac. 19,1-28; Mt. 10,15-16; 11,23-24). Şi totuşi Iisus nu mântuieşte omul fără condiții şi dacă El nu judecă (decât la Marea Judecată) este pentru că aici lasă libertatea omului să se judece pe sine, să-şi judece mai întâi el însuşi faptele; şi să se pocăiască, să-şi schimbe modul de trăire şi de gândire îndreptându-le spre cer (*metanoia*). Această autojudecată este esențială pentru cunoaşterea de sine care, la rândul ei, este capitală pentru mântuire. Căci a-ți cunoaşte Şinele, a cunoaşte chipul lui Dumnezeu în tine, înseamnă a te detaşa de eul individual şi a te orienta spre Sinele personal. Condiția cunoaşterii Sinelui apare explicit şi în alte tradiții: Cunoaşte-te pe tine însuți (în vechea Grecie); Cine-şi cunoaşte Sinele cunoaşte pe Domnul său

(în Islam). În tradiția creştină ea este implicită, dar cu atât mai puternică cu cât omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, pe care-l poartă în inimă. Fericitul Augustin spune - „Que je me connaisse, et je Te connaîtrai!" (Dacă mă cunosc, Te voi cunoaşte). Una din primele spuse ale lui Iisus este: „Pocăiți-vă (*metanoiete*), căci Împărăția cerurilor este aproape" (Mt. 4,7). Mântuirea este recâştigarea Sinelui, a Raiului pierdut.

Răscumpărarea, salvarea, mântuirea (*salus, soteria*) n-ar fi fost necesare dacă primii oameni n-ar fi greşit şi n-ar fi fost aruncați afară din Rai. Îngerii nu trebuie mântuiți căci ei sunt cu Dumnezeu. Şi omul are în el chipul lui Dumnezeu, dar după ce a mâncat din Pomul Cunoştinței Binelui şi Răului şi-a pierdut asemănarea, iar chipul divin s-a obscurat. Pentru a-l pune din nou în lumină, trebuie să înlăturăm vălurile de ceață şi întuneric care-l acoperă, ceea ce constituie tocmai condiția mântuirii; trebuie să înlocuim nostalgia paradisului cu bucuria regăsirii asemănării. Starea paradisiacă este însă numai o primă etapă a întoarcerii omului spre Dumnezeu; căci odată recâştigat Raiul, omul rămâne cu nostalgia luminii Feței lui Dumnezeu pe care Adam Kadmon o vedea odată cu îngerii. De aceea se zice că pentru unii sfinți, Raiul este încă o închisoare. În legea veche se spune: „voi sunteți Dumnezei" (*Theoi este)* (In. 10,34; Ps. 82,6) fără să ştim exact ce sens are acest plural; în legea nouă însă se vorbeşte chiar de îndumnezeire (*Theosis*). Dumnezeu s-a făcut om, pentru ca omul să devină Dumnezeu. Între mântuire şi îndumnezeire este însă o mare deosebire, dacă nu chiar o prăpastie. Să încercăm s-o trecem măcar cu înțelegerea. Şi cu ajutorul lui Iisus. În întâlnirea cu Tânărul bogat (Mt. 19,16-26), care întreba ce trebuie

să facă pentru ca să moştenească viaţa veşnică, deci să se mântuie, Iisus îi răspunde cu condiţiile din Vechiul Testament: „Să nu minţi, să nu preacurveşti, să nu furi, să nu faci o mărturie mincinoasă, să cinsteşti pe tatăl tău şi pe mama ta, şi să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Acestea sunt în primul rând condiţii de etică personală, de purificare de vicii şi practicarea virtuţilor, pentru a recâştiga starea de inocenţă dinainte de căderea lui Adam din Rai. De ce Iisus îi pune tânărului doar condiţiile etice, şi nu şi pe cele spirituale, doctrinare ale Decalogului? (Eu sunt Domnul Dumnezeul tău..." etc). Pentru că ştia că cel care vine la el să afle condiţiile vieţii veşnice nu poate fi decât un om religios care crede în Dumnezeu. El îi repetă doar praxisul Decalogului, care e de obicei neglijat în folosul teoriei. Cum tânărul nu e mulţumit, căci a păzit aceste porunci şi vrea ceva mai mult, Iisus îi răspunde: „Dacă vrei să fii desăvârşit, du-te de vinde ce ai, dă la săraci, şi vei avea o comoară în cer. Apoi vino şi urmează-mă". Evident, tânărul care era foarte bogat nu poate să-l urmeze pe Iisus. Condiţia urmării lui însă, Iisus o spusese şi mai complet ucenicilor lui înainte de Schimbarea la Faţă: „Dacă voieşte cineva să vină după mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să mă urmeze" (Mt. 16,24). Prima condiţie - lepădarea de sine - înseamnă nu numai renunţarea la bunurile pământeşti, ci şi detaşarea de eul individual pentru a vedea Sinele: epuizarea orizontalei pentru ca, atingând centrul, să putem privi vertical; înseamnă jertfa individului pentru a putea realiza persoana. A doua condiţie - luarea crucii - are, desigur, sensul jertfei totale, dar înseamnă în acelaşi timp epuizarea vieţii şi lumii ca amploare, pentru a putea câştiga în exaltare. „Pentru că

oricine va vrea să-şi scape viaţa o va pierde, dar oricine îşi va pierde viaţa pentru Mine o va câştiga" (Mt. 16,25). În sfârşit, odată această despuiere totală realizată, odată golit de eu şi de lume, sufletul este gata să-l primească pe Iisus, să-l urmeze pe El.

Iisus defineşte aşadar în întâlnirea cu tânărul bogat cele două nivele ale realizării spirituale: - unul este mântuirea propriu-zisă (*soteria; salus-tis),* având semnificaţia de recuperare a stării inocenţei paradisiace dinainte de cădere, pentru care este necesară şi suficientă respectarea legii, şi mai ales a unor reguli de viaţă normală; - al doilea nivel este cel al desăvârşirii (*teleios, perfectus),* al recâştigării stării divine dinainte chiar de creaţie, prin lepădarea de eu şi de lume, prin jertfa totală, care înseamnă nu numai urmarea lui Hristos, ci şi identificarea cu El, care spusese: fiţi desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru desăvârşit este.

2. Treptele desăvârşirii

Pentru a-l urma pe Iisus trebuie să-l cunoaştem şi să-l iubim. În acest scop, chiar El se defineşte, în evanghelia după Ioan, prin nouă spuse care încep cu afirmaţia: „Eu sunt...". Acest „Eu sunt" (*ego sum, ego eimi*) ne vorbeşte despre El ca despre Fiinţa prin excelenţă, la care adaugă apoi un atribut. E vorba de nouă nume, de nouă simboluri care-l definesc pe Iisus Mântuitorul, formând în acelaşi timp nouă trepte spre desăvârşirea spre care poate năzui cel care îl urmează.

1) „Eu sunt poarta. Dacă intră cineva prin mine, va fi mântuit, va intra şi va ieşi, şi va găsi păşune" (In. 10, 9). E neîndoios că e vorba aici de acea poartă strâmtă de care Iisus vorbeşte în altă parte: „Dar strâmtă este

poarta, îngustă este calea care duce la viață, şi puțini sunt cei ce o află" (Mt. 7,14). Este poarta de intrare pe calea spre mântuire, cale îngustă rezervată celor aleşi. Este o poartă care separă de lume şi deschide drumul spre păşunile Raiului. „A intra şi ieşi" e un indiciu că drumul abia începe, că din Rai se poate ieşi pentru a trece mai departe. Ea nu este accesibilă oricui, ci numai acelora care-l recunosc pe Iisus ca păstor.

2) „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun îşi dă viața pentru oi... Eu îmi cunosc oile mele şi ele mă cunosc pe mine, aşa cum mă cunoaşte pe mine Tatăl şi cum cunosc Eu pe Tatăl" (In. 10,11-15). Condiția pentru a intra în păşunea raiului, care în viitor va fi Biserica lui Hristos, este să-l luăm drept călăuză pe Iisus. În al doilea rând, trebuie să-l cunoaştem pe El aşa cum El ne cunoaşte pe noi. Această cunoaştere este o reflectare a raportului de intercesiune dintre Tatăl şi Fiul, care se poate petrece şi între Iisus şi noi. Pentru ca lucrul acesta să fie posibil, Iisus îşi va jertfi viața pentru noi. „Tatăl mă iubeşte pentru că îmi dau viața, ca iarăşi s-o iau". Cunoaşterea devine efectivă prin iubire, care face posibilă şi jertfa şi învierea. Dar despre acestea Iisus va vorbi mai departe.

3) „Eu sunt pâinea vieții. Cine vine la mine nu va flămânzi niciodată; şi cine crede în mine nu va înseta niciodată" (In. 6,35). Cu puțin înainte, Iisus înmulțise pâinile şi peştii pentru a hrăni câteva mii de bărbați. Acum nu mai e vorba doar de „pâinea cea de toate zilele", ci de „pâinea cea spre ființă", acea pâine supraesențială (*epiousia*) care este însuşi trupul lui Iisus, jertfa lui pentru oameni. Pentru a mânca această pâine trebuie să credem în Iisus. „Adevărat vă spun că cine crede în Mine are viață veşnică... Eu sunt pâinea vie care s-a coborât din

cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta, va trăi în veac; şi pâinea pe care o voi da Eu, este trupul meu, pe care-l voi da pentru viaţa lumii" (In. 6,51). Este evident o prefigurare a Euharistiei dătătoare de viaţă, la care se va adăuga şi vinul. „Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne în Mine şi Eu rămân în el" (In. 6,56). Este mai mult decât o promisiune a vieţii veşnice, este chiar una a identificării cu Iisus. El va relua această promisiune când va spune...

4) „Dacă însetează cineva să vină la mine şi să bea. Cine crede în mine, din inima lui vor curge râuri de apă vie, cum zice Scriptura" (In. 7,37). A deveni izvor de apă vie înseamnă a fi om paradisiac, din care pleacă cele patru râuri amintite în Cartea Facerii. El spusese lucrul acesta şi mai înainte femeii samaritence, la puţul lui Iacob, care potolea doar setea: „Dacă ai fi cunoscut tu darul lui Dumnezeu şi Cine este cel ce-ţi zice dă-mi să beau, tu singură ai fi cerut să bei şi El ţi-ar fi dat apă vie" (In. 4,10) Din nou, condiţia pentru a primi darul lui Iisus este să credem în El, dar şi să-l cunoaştem ca urmare a unei sete inepuizabile, a unei totale deshidratări de lume, pentru a putea primi apa vie. Această apă va fi prefăcută de Iisus în vin de viaţă dătător la nunta din Cana, şi apoi în sângele Lui la Cina de Taină şi pe Golgota, împlinind astfel eucharisitia trupului cu aceea a sângelui divin.

Într-un sens simbolic şi mai amplu se referă Iisus la vin ca băutură de nemurire atunci când, imediat după Cină, spune: „Eu sunt adevărata viţă, şi Tatăl meu este vierul" (In. 15,1). Iisus nu este numai vinul, este şi sursa acestui vin care îmbată „înainte de crearea viţei de vie", cum spune un poet persan (Ibn al Farid). Este vorba de acea „beţie trează" de care vorbeşte şi Sf. Grigorie de

Nyssa[89]. Într-o icoană pe sticlă românească este zugrăvit Iisus storcând strugurele unei vițe care pleacă din inima lui, un alt simbol al jertfei, desigur. Şi, din nou, acel: „Rămâneți în mine şi Eu voi rămâne în voi... Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele. Cine rămâne în mine, şi în cine rămân Eu, aduce multă mladă; căci despărțiți de Mine nu puteți face nimic" (In. 15,4-5). Noi înşine putem deveni izvor de băutură vie dacă rămânem mlădițele lui Iisus. Această parabolă a viței de vie este nu numai un simbol al creației, ci şi al legăturii directe între om şi Iisus, care adaugă: „Dacă păziți poruncile mele veți rămâne în dragostea mea, după cum şi Eu am păzit poruncile Tatălui meu, şi rămân în dragostea lui" (In. 15,10). Iată că după cunoaştere, alături de cunoaştere, dragostea este condiția esențială pentru a avea bucuria vieții veşnice, pentru a fi cu Iisus. „V-am spus aceste lucruri pentru ca bucuria mea să rămână în voi şi bucuria voastră să fie deplină" (In. 15,11).

Aceste patru autodefiniri: poarta, păstorul, pâinea şi vița de vie (apa şi vinul) sunt aşadar patru trepte ale apropierii noastre de Iisus, ale urmării lui care ne pot da bucuria mântuirii. Iisus va continua însă să se definească pe Sine prin Simboluri mai puțin concrete, mai esențiale am spune, care deschid calea spre desăvârşire, spre identificare cu El.

5) „Eu sunt învierea şi viața. Cine crede în mine chiar dacă ar fi murit va trăi". Iisus a spus acest lucru înainte de învierea lui Lazăr, care este o prefigurare a învierii lui. Poarta deschisă de El duce acum, prin jertfă, la moarte pentru această viață şi la în-viere pentru viața

89 Grigorie de Nyssa, *Scrieri I*, (*Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*), Bucureşti 1982.

veşnică. Aici se produce aşadar o ruptură, o schimbare de nivel care deschide perspectiva nu numai a mântuirii, ci şi a eliberării de lume. Iisus îi deschide această cale lui Lazăr pe care „îl iubea mult", cum spune evanghelistul. Iar Martei îi spune: „Nu ți-am spus că dacă vei crede vei vedea slava lui Dumnezeu?" (In. 11,40). De astă dată credința şi iubirea duc, prin moarte şi înviere, nu numai spre viața paradisiacă, ci spre slava Celui prea înalt. Dar Iisus arată mai departe şi o altă cale spre viața nemuritoare, când spune:

6) „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin mine. Dacă m-ați fi cunoscut pe mine ați fi cunoscut şi pe Tatăl Meu. Şi de-acum încolo îl veți cunoaşte; şi L-ați şi văzut" (In. 14, 7). Urmând calea adevărului, a cunoaşterii depline a lui Iisus, putem ajunge la Tatăl, îl putem „vedea", căci Iisus şi Tatăl una sunt. De altfel, această triadă, calea, adevărul şi viața, este o transpunere simbolică chiar a Treimii divine. Iisus este calea spre Tatăl care nu poate fi definit catafatic decât prin drumul spre el, prin adevăr; iar Viața este Duhul Sfânt, Domnul de viață făcător. De ce Tatăl e numai calea? Poate pentru că, aşa cum spune Sf. Grigore de Nyssa, urcuşul spre şi în Dumnezeu nu se sfârşeşte niciodată, Dumnezeu fiind nemărginit. Noi suntem deci în drum spre El, niciodată El. De altfel, în continuarea celor spuse în timpul Cinei de Taină când le făgăduise apostolilor identificarea cu El prin euharistie, Iisus face şi o altă făgăduință, esențială pentru desăvârşire: „Dacă mă iubiți veți păzi poruncile mele, şi Eu voi ruga pe Tatăl, şi El vă va da un alt mângâietor, care să rămână cu voi în veac, şi anume Duhul Adevărului..." (In. 14,17). De data aceasta, peste iubirea şi cunoaşterea noastră se

va pogorî Duhul Sfânt care va vivifica ceea ce era în noi doar o imensă căutare. Se împlineşte astfel nu numai condiția mântuirii noastre, ci şi aceea a deplinei noastre eliberări, prin Duhul Sfânt. „În ziua aceea veți cunoaşte că Eu sunt în Tatăl, că voi sunteți în mine, şi Eu sunt în voi".

Transcendența şi imanența se întâlnesc în unitatea Ființei supreme, în Unitatea Treimii. Semnul acestei unificări este Pacea pe care Iisus o lasă apostolilor la despărțirea de la Cina de Taină: „vă las Pacea, vă dau pacea Mea" (In. 4,27). Nu este liniştea din lume, ci pacea de dinainte de creație, este acea *Pax profunda* a tăcerii eterne. Este isihia.

Cu aceasta, drumul omului spre Iisus, prin Iisus spre Tatăl, cu ajutorul Duhului Sfânt pare să se fi desăvârşit. Totuşi Iisus exprimă încă o dată şi altfel această posibilitate de realizare spirituală supremă vorbind de atributele sale cele mai înalte: lumina şi cuvântul (7, 8). „Eu sunt lumina lumii; cine mă urmează pe Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" (In. 8,12). Şi ucenicilor le spusese Iisus pe muntele Fericirilor: „Voi sunteți lumina lumii" (Mt. 5,14) arătându-le că acesta este drumul spre El. Ne întoarcem astfel cu Iisus la începutul creației, la acel *Fiat Lux* care a risipit întunericul nimicului. Simbol al cunoaşterii ce biruie ignoranța, lumina este şi un simbol al iubirii cu care Dumnezeu a făcut lumea.

Dar lumea n-a început numai cu lumina, ci şi cu cuvântul lui Dumnezeu. Iar Iisus este Cuvântul. „Dacă rămâneți în cuvântul Meu, sunteți în adevăr ucenicii mei" (In 8, 31). Cuvântul, Logosul, este cea mai înaltă treaptă a adevărului şi a cunoaşterii.

Cuvântul şi Lumina sunt la începutul creației şi la capătul urcării spre Dumnezeu. Evanghelia lui Ioan le apropie în mod exemplar: „La început era Cuvântul, şi Cuvântul era cu Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul... În El (Cuvântul) era Viața, şi Viața era Lumina oamenilor" (In. 1,1 şi 4). Tatăl - Lumina (lumina din lumină), Iisus - Cuvântul, Duhul Sfânt -

Viața; prin Sfânta Treime a început creația. Ioan evanghelistul prezintă Lumina, Cuvântul şi Viața într-o perspectivă descendentă; Iisus le înfățişează ucenicilor într-o perspectivă ascendentă pentru ca ei să poată urca prin ele până la El. „Dacă rămâneți în cuvântul meu, sunteți în adevăr ucenicii mei; veți cunoaşte Adevărul şi Adevărul vă va face liberi" (In. 8,32). Maxima libertate este aceea a identificării cu adevărul care este Iisus.

Cuvântul şi Lumina sunt aşadar supremele atribute ale lui Iisus care nu desparte iubirea de cunoaştere căci nu poți cunoaşte în sine ceea ce nu iubeşti şi nu poți iubi ceea ce nu cunoşti. Şi aici nu e vorba de cunoaştere distinctivă, ci unitivă, contemplativă, aşa cum nu e vorba de iubirea sensibilă, ci prin comuniune. Poetul vorbeşte de „*luce intelletual piena d'amore*"[90].

Dar Iisus este cel care încheind rugăciunea duhovnicească spune în chip desăvârşit: „Eu le-am făcut cunoscut Numele Tău, şi-l voi mai face cunoscut, pentru ca dragostea cu care m-ai iubit Tu să fie în ei, şi Eu să fiu în ei" (In. 17,26).

Lumina şi cuvântul, iubire şi cunoaştere se manifestă în existența lui Iisus în Schimbarea la Față. Ele se arată în lume în toată slava lor (*theophanie)* pentru ca cei ce-L urmează pe Iisus să poată ajunge prin ele la El. Petru,

90 Dante, *Divina Comedie, Paradisul.*

Iacob şi Ioan au văzut această lumină a feței lui Iisus, care nu era numai o lumină sensibilă, cosmică, ci una divină, increată. El s-a schimbat la față (*transfiguratus* est; *metamorphèthe*) înaintea lor; fața lui a strălucit ca soarele, şi hainele i s-au făcut albe ca lumina (Mt. 17,2). E vorba deci de o lumină de dincolo de lume (*trans*; *meta*) în care cei trei apostoli aleşi au văzut fața lui Iisus, în acelaşi timp ei au auzit cuvântul Tatălui spunând: „Acesta este Fiul meu prea iubit, în care am binevoit, (Termenul grecesc „eudòkes" - a binegândi, arată că e vorba nu numai de un act de voință, ci şi de unul de cunoaştere); pe acesta să-l ascultați" (Mt. 17,5). Apostolii au căzut atunci cu fața la pământ. Ei au văzut fața de slavă a lui Iisus, dar nu şi pe cea a Tatălui care le-a vorbit dintr-un „nor luminos", ca şi lui Moise. Nu putem să intrăm în discuția acestei mai presus de discuție probleme a „vederii feței" lui Dumnezeu[91].

Vom menționa totuşi că la începutul evangheliei sale (1,18), Ioan spune: „Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu; singurul lui Fiu, care este în sânul Tatălui, acela l-a făcut cunoscut". Şi totuşi după venirea lui Iisus, a vedea „fața lui Dumnezeu" pare posibil căci altfel de ce ar fi spus El: „Fericiți cei cu inima curată, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu". Sau de ce ar fi spus, vorbind despre copii: „îngerii lor în ceruri văd pururi fața Tatălui meu care este în ceruri" (Mt. 18,10). Iar, după Matei (11,27), Iisus spune: „... nimeni nu cunoaşte deplin pe Fiul afară de Tatăl; tot astfel nimeni nu cunoaşte deplin pe Tatăl afară de Fiul, şi acela căruia vrea Fiul să i-l descopere". Deci omul poate ajunge la cunoaşterea deplină a Tatălui prin Iisus. N-a fost posibil până la venirea lui Iisus, dar

91 V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, 1995.

după El şi prin El este posibil. Îndumnezeirea este, după majoritatea sfinților părinți, identificarea omului prin mijlocirea harului nu cu esența divină, ci cu energiile divine (increate).

Misterul acestei identificări cu Sinele divin rămâne însă în ascunsul lui, un Misterium Magnum al căutării sfinților.

9) Şi Iisus încheie seria autodefinirilor sale răspunzând într-un mod voalat celor care îl întrebau; „Cine eşti Tu?" - „Eu sunt... Cel ce de la început (*ten archen*) vă spun că sunt" (In. 8,24-25); aşa cum Tatăl spusese lui Moise pe muntele Horeb „Eu sunt Cel ce sunt" (Ex. 3,14) (*Eheih asher Eheih - Ego eimi ho on).* Este suprema afirmare a (ipseității) Ființei divine.

Desăvârşirea omului, îndumnezeirea lui este deci vederea „feței" lui Dumnezeu. Apostolui Pavel afirmă însă: „Acum vedem ca într-o oglindă în chip misterios (*per speculam în aenigmate*); dar atunci vom vedea față în față" (Cor. 13,12). Iar evanghelistul Ioan spune despre cei aleşi, la sfârşitul timpurilor: „Ei vor vedea fața lui, iar numele lui va fi pe frunțile lor" (Apoc. 22,4). Fața şi numele divine, Lumina şi Cuvântul sunt realitățile supreme cu care omul se poate identifica, eliberându-se de devenire pentru a intra în veşnicie.

Vom încheia cu cele scrise de marele teolog contemporan Vl. Lossky, pe urmele Sf. Grigore Palama: „Viziunea desăvârşită a divinității devine posibilă ca lumină increată, care este divinitatea, care este *misterul celei de a opta zile*; ea aparține veacului viitor, când Dumnezeu va fi văzut față în față.

Totuşi cei care sunt aleşi, cei care se unesc cu Dumnezeu, ajung să vadă din această viață *împărăția lui*

Dumnezeu venind cu putere, aşa cum au văzut-o ucenicii pe muntele Tabor"[92].

3. Treptele fericirii

Evanghelia Sf. Ioan ne înfățișează modelul divino-uman al urmării lui Iisus spre desăvârşire, model implicit având ca trepte atribute divine definite chiar de Iisus prin acel „Eu sunt..." în evangheliile sinoptice vom găsi însă un alt model, am spune uman, care lipseşte de la Ioan, acela al Fericirilor. Acestea formează, în Evanghelia după Matei (Mt. 5,1-12), o scară spirituală completă şi explicită pe care Iisus o ridică în fața ucenicilor săi pe muntele ale cărei trepte pleacă de pe pământ şi urcă în cer. Sunt tot nouă trepte, ca şi în scara atributelor lui Iisus, dar urcarea lor pare mai accesibilă, chiar dacă nu mai puțin riguroasă, pentru cel ce vrea să câştige Împărăția cerurilor.

Predica de pe munte are o față îndreptată spre ucenici şi o alta spre mulțime. Orice exegeză trebuie să țină seama de acest fapt, încercând să pătrundă nu numai aspectele imediate, *exterioare* (exoterice), îndreptate spre mulțime, ci mai ales pe cele mai profunde, *interioare* (esoterice), îndreptate spre cei aleşi. Căci, deşi era înconjurat de lume la poalele muntelui, Iisus se adresează mai ales ucenicilor care îl înconjurau pe munte.

Una din caracteristicile principale ale Fericirilor ni se pare a fi înțelesul lor în primul rând spiritual şi nu moral, în primul rând contemplativ şi nu activ. Într-adevăr, a fi sărac, blând, milostiv etc. Înseamnă mai curând *a fi* decât *a face*. Căci toate Fericirile se referă mai ales la o detaşare de viața activă, la o despuiere de lume, pentru a

92 *Ibidem.*

putea accede la o altă viață, la o altă lume. Şi chiar atunci când se vorbeşte de a face pace sau dreptate, rezultatul făptuirii este o stare de contemplativitate, care separă de necesitate şi ridică sufletul într-o altă ordine, aceea a libertății duhului.

Fericirile ni se prezintă apoi, în structura lor cea mai simplă, ca un dialog între om şi Dumnezeu, un dialog pe care Iisus îl propune omului sub forma: *do ut des;* condiție şi răsplată; ce ți se cere şi ce ți se dă; dăruire umană şi dar divin. Dar în timp ce în primele Fericiri obținerea darului divin se face prin împlinirea stării umane până la perfecțiune, în ultimele Fericiri nu mai este o comună măsură între starea omului şi răspunsul divin care e desăvârşirea („cei cu inima curată îl vor vedea pe Dumnezeu"). Aici se produce o adevărată transmutare, o totală *metanoia* între starea umană şi darul divin.

În sfârşit, un alt caracter pe care vrem să-l subliniem se referă la structura verticală a Fericirilor care se prezintă sub forma unei *scări*, a unei ierarhii, atât a nevoinței umane, cât mai ales a răspunsului, a răsplătirii divine. Lucrul a fost remarcat de mai toți tâlcuitorii Fericirilor şi printre primii de Sf. Grigorie de Nyssa[93]. Sunt multe scări date spre meditație şi împlinire a creştinilor, în Sf. Scriptură şi de Sf. Părinți, dar scara Fericirilor este singura pe care ne-o dă explicit chiar Iisus, de unde importanța ei capitală. Vom încerca s-o urmărim, (dacă nu, vai! s-o urmăm) treaptă cu treaptă.

1) *Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor*

Sărăcia, aşa cum o propovăduieşte Iisus, nu e atât o lipsă, cât mai ales o despuiere. Mai întâi, de bunurile

93 Grigorie de Nyssa, *Opere alese I, Despre Fericiri*, Bucureşti, 1982.

materiale, dar şi de lume şi, în cele din urmă, de individualitatea noastră, de propriul eu, în ceea ce Iisus însuşi numeşte „lepădarea de sine". Chiar voința noastră trebuie părăsită, pentru a ne supune Voii divine. Este un fel de întoarcere la starea paradisiacă de puritate, de simplitate şi de totală supunere față de Duh, totală smerenie. Este a fi sărac nu numai „cu duhul", ci şi „în duh". În sfârşit, a fi sărac cu duhul poate însemna, după Meister Eckhart, a te detaşa şi de Duh, a te goli de el, pentru a-l putea primi pe Iisus. Este într-un fel o „Via negativa". Să faci „vid" în tine, pentru a lăsa loc inefabilului. Numai aşa vom putea câştiga, în totalitatea ei, Împărăția cerurilor, eliberându-ne de întreg universul.

Seria Fericirilor începe, aşadar „cu putere", cu ceea ce ar trebui în mod normal să sfârşească, adică cu desăvârşirea. Este un mod de a începe „ex abrupto", de a scurt-circuita începutul şi sfârşitul, de a realiza într-o clipă acea „coincidentia oppositorum" care e total decondiționată pentru a fi Totul.

Următoarele patru Fericiri nu vor merge atât de departe nici cu nevoința omului, nici cu răsplata divină.

2) *Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.*

Plânsul este înainte de toate semnul de pocăință a sufletului, e părerea de rău pentru gândul sau fapta săvârşite împotriva ordinei duhului. Când izvorăşte din inimă e un semn că nu totul e pierdut din moment ce însuşi centrul ființei noastre mai secretă apa vie. Plânsul se revarsă prin ochi, izvor de lumină, care biruie întunericul din noi. Când nu e vizibil, plânsul se revarsă înlăuntrul nostru, inundând sufletul cu smerenie şi căință, singurul potop benefic ființei noastre. Lacrimile sunt un botez care se săvârşeşte neîncetat (fericiți cei

ce plâng, nu cei ce au plâns) separându-ne de lumea impură din afară şi dinlăuntrul nostru, şi deschizându-ne poarta strâmtă, cât o lacrimă, a altei lumi. Căci plânsul e o vibrație care se poate propaga până la cer, de unde se întoarce asupra noastră sub formă de mângâiere.

Plânsul este jertfa propriei noastre împietriri, este renunțarea la indiferență şi deschiderea noastră spre milă. Acțiunea dizolvantă a lacrimilor uşurează sufletul care urcă spre cer, în timp ce lacrimile cad pe pământ ducând cu ele povara nepăsării. Ele sunt în acelaşi timp răspunsul cerului la căința şi jertfa noastră, roua care înviorează făptura uscată dându-i o nouă viață.

Există însă şi un plâns interior, lipsit de lacrimi, care lucrează în taină şi ne ține trează veghea. E plânsul tăcut al melancoliei care tânjeşte după lumea duhului, spre care năzuind n-a atins-o încă. „În acest plâns trăim în noi o prezență neprezentă a binelui nesfârşit" cum spune Sf. Grigorie de Nyssa.

Cu lacrimile poate începe calea noastră spre cer şi cu ele se sfârşeşte bucuria de a simți deschisă această cale. Căci, cum spune Sf. Bernard, lacrimile sunt „aripile rugăciunii noastre", iar zborul lor ne înviorează ori de câte ori am obosit de povara existenței. Şi tot Sf. Bernard spune că lacrimile sunt „vinul îngerilor". Şi noi ne împărtăşim odată cu ei din această băutură ce ne pregăteşte pentru marea comuniune.

Iată aşadar că lacrimile circulă între pământ şi cer, facându-l să rodească pe acesta pentru ca mireasma lui să urce până la acela. Ele sunt agentul de transmutare fără de care nu ne putem transforma. Fiindcă lacrimile sunt în acelaşi timp germenul care face să încolțească speranța şi iubirea, dar sunt şi acele virgiliene *Lacrimae*

Rerum care urcă din toate câte există spre polul divin, trecând prin inima omului[94].

Şi toate aceste lacrimi sunt mângâiere, căci urcă şi coboară spre noi sub formă de har, suflu al Duhului Sfânt care e Mângâietorul. Căci înainte de a fi strigătul nevoii şi jertfei noastre care să forţeze răspunsul cerului, lacrimile sunt mirul pe care Sf. Duh l-a pus pe sufletul nostru atunci când ne-am născut a doua oara. Este identificarea noastră ca ape inferioare cu apa superioară. Şi poate că aceasta e suprema mângâiere a lacrimilor. Iar supremul plâns e cel al lui Iisus în grădina Ghetsimani, care ne spală, ne mângâie pe noi. Şi niciodată nu e prea târziu pentru lacrimile noastre de pocăinţă şi smerenie, de suferinţă şi nădejde, de vreme ce însuşi Apostolul Petru în ceasul al unsprezecelea, a plâns lacrimi amare, şi Domnul l-a făcut vicarul său aici pe pământ, şi păzitorul pragului său acolo în Ceruri.

3) *Fericiţi cei blânzi, că aceia vor moşteni pământul.*

Calea Fericirilor nu pare să fie o cale a faptelor, a virtuţilor active, ci mai curând a virtuţilor lăuntrice de înfrânare, de renunţare căci nici plânsul, nici blândeţea nu-şi îndreptăţesc aspiraţia la fericirea de sus prin faptă, ci mai curând prin detaşarea de ea, prin răspuns potolit la tot ce trage spre agitaţia lumii, trăind o stare interioară de împăcare cu toate câte există în creaţie şi de receptivitate pentru toate câte sunt mai presus de creaţie. A fi blând înseamnă, înainte de toate, a primi cu linişte, cu înţelegere, cu calm, cu bună voie toate câte se întâmplă în jurul nostru; înseamnă a răspunde cu candoare şi bunătate la adversităţile lumii. Aşa cum a fi blând înseamnă, pe de altă parte, să nu dai ascultare

94 V. Lovinescu, *Steaua fără nume*, Rozmarin, Bucureşti, 1994.

patimilor lăuntrice, nemăsurii orgoliului, mai ales mâniei care e atât de rău sfetnic şi din care se nasc atâtea rele. Blândețea este o altă formă a împăcării, a supunerii, a smereniei. După ploaia lacrimilor purificatoare şi fertilizatoare, iată timpul blând al primăverii târzii, timpul încolțirii care făgăduieşte rod în tăcere, căci germinația se petrece în liniştea blândă, tainică a vremilor de început. De aceea, cei blânzi vor moşteni pământul. Acesta pare să fie sensul Fericirii pe care Iisus o arată şi o dăruieşte oamenilor. Pământul ca fericire, ca răspuns la blândețea omului, este acea liniştită supunere care se deschide cerului a cărui oglindă este, ca să primească sămânța cuvântului şi să dea rod însutit. Blândețea este acel „suaviter" din preceptul alchimic care pregăteşte împlinirea lui „Magnum Opus". A moşteni pământul înseamnă a fi primitor şi generos ca el, ca o mamă cu copiii săi.

Plânsul şi blândețea primelor Fericiri sunt virtuțile substanței, ale mumelor, care aşteaptă vestirea harului, începând de sus, de la Maica tuturor ființelor, până la pământul tuturor făpturilor. La ele se adaugă sărăcia ca simplitate deplină, ca deplină smerenie, totală despuiere de lume şi de eu, până la a deveni acea „terra incognita" pe care o ştie si o vizitează doar Duhul.

4) *Fericiți cei ce flămânzesc şi însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.*

Ce poate fi mai chinuitor pentru corpul omenesc decât foamea şi setea. Sunt necesitățile prime şi ultime ale animalelor, ale vieții în genere. Poate de aceea le alege Iisus ca pilde pentru a marca mai puternic realizarea Fericirii spirituale pe care o dăruieşte omului. Căci un simbol, cum e aici foamea şi setea, este cu atât

mai semnificativ, cu cât e mai încarnat, mai aproape de substanță. Extremele se ating prin fulgurare. Spre deosebire de foamea şi setea trupească, ce dau sațietate şi chiar dezechilibru, foamea şi setea spirituală cresc pe măsură ce sunt satisfăcute şi nu se opresc decât odată cu împlinirea lor „in excelsis". Ba, mai mult, foamea şi setea trupească trec odată satisfăcute, dar trebuie reluate mereu, ca o muncă de Sisif care, dacă nu devine suport pentru căutarea duhului, se preface în absurd. Căci foamea şi setea trupească nu se integrează, ci sunt repetitive, fără să înainteze spre un sens. Numai foamea şi setea spirituale se adaugă sufletului formând o scară până la cer.

De aceea, poate, Iisus le foloseşte nu odată în pildele sale, de la înmulțirea pâinilor la Nunta din Cana, şi până la împlinirea lor supremă la Cina de Taină. „Eu sunt pâinea vieții, cel ce vine la Mine nu va flămânzi şi cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată" (In. 6,33-35). Şi Iisus mai spune, ca pentru a rezuma, în sens invers, primele Fericiri: „Vai vouă celor ce sunteți sătui acum, că veți fi flămânzi. Vai vouă celor ce astăzi râdeți, că veți plânge şi vă veți tângui" (Lc. 6,25).

Dar pentru a obține această săturare care este o împlinire în duh, nu orice foame şi sete sunt suficiente, ci acelea după dreptate. Atât după dreptatea în sens etic şi social, dar mai ales după acea dreaptă cumpănire a lucrurilor, din afară şi din noi, după echilibru şi măsură, după rost şi dreaptă socotință.

Dar dreptatea este însăşi legea universală, ordinea pe care Dumnezeu a instituit-o în cosmos. A înfometa şi înseta după dreptate este năzuința spre armonia lumii şi spre Creatorul ei.

5) *Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui.*

Această Fericire ar putea fi privită ca o chintesență a creştinismului, căci nici o altă religie nu e în aşa măsură o religie a milei. În planul faptei, cum este înțeleasă de cele mai multe ori, mila înseamnă milostenie, faptă bună, ajutor dat unui semen în suferință, pomană concretizată cel mai adesea în daruri, în danii de bunuri. Este o înclinare spre generozitate care, dacă rămâne doar în planul bunurilor şi nu se ridică în cel al binelui, nu înseamnă prea mult.

O treaptă mai înaltă a milosteniei este mila față de aproapele, înțeleasă ca o com-pătimire, deci ca o suferință împreună cu el, ca o comunicare şi chiar ca o comuniune cu el. În fond, această milă dă mai mult decât bunuri materiale, dă înțelegere, mângâiere ca urmare a unei iubiri reale, a unui transfer de iubire.

Mila trebuie dusă însă şi mai sus, căci numai aşa ne putem apropia de ceea ce se numeşte milosârdia divină. În acest caz, mila se transformă în caritate, care nu e numai iubire, ci şi invocare de har. Mila devine o revărsare a duhului care se dăruie cu tot ce are până la o identificare cu el.

De la această înălțime, mila se revarsă nu numai asupra omului, ci asupra tuturor ființelor care ne înconjoară, devine o milă cosmică. Dăruirea de sine devine în acest caz lepădare de sine, deci de eu. Ajuns în acest punct, omul se întâlneşte cu milosârdia divină pe care o invocă în cea mai înaltă dintre rugăciuni: Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă. Aceasta este poate singura Fericire în care, la invocarea omului, Dumnezeu răspunde necondiționat cu mila Sa, care e nesfârşită.

6) *Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.*

Cu această Fericire s-ar părea că urcăm nu numai o nouă treaptă spre realizarea spirituală, ci facem un adevărat salt în înălțime, ajungând până la Fața lui Dumnezeu. În multe tradiții, inima este nu numai centrul vieții noastre biologice şi afective, ci şi al vieții noastre duhovniceşti, înțeleasă mai ales ca trăite. Inima nu este numai cupa pe care trebuie să o golim de orice simțire şi gând pentru a primi harul divin, ci şi ochiul spiritual cu care îl putem vedea pe Dumnezeu. Nu este numai oglinda în care se reflectă chipul divin, ci sursa însăşi a iubirii şi cunoaşterii contemplative a divinității. Sf. Grigorie de Nyssa spune că Dumnezeu se face cunoscut omului prin lucrările sale (*enérgiai*), iar un alt Sfânt Grigore, Palamas, spune că energiile divine sunt increate. Atunci, a vedea pe Dumnezeu înseamnă a vedea nu numai chipul oglindit în creație şi în noi (ad extra), ci chiar chipul lui „in divinis" (ad intra). În acest punct, spusele Sf. Scripturi par antinomice, căci evanghelia Sf. Ioan spune: „Nimeni n-a văzut niciodată pe Dumnezeu; singurul lui Fiu care este în sânul Tatălui l-a făcut cunoscut" (In. 1,18). Dar această afirmație pare adevărată pentru Legea veche.

Odată cu întruparea lui Iisus, devine însă posibilă vederea lui Dumnezeu, căci altfel de ce s-ar spune: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu". Nu credem însă că trebuie insistat prea mult asupra acestor distincții. Căci, în fond, a-l vedea pe Dumnezeu rămâne un mister inefabil care poate fi trăit, dar nu şi explicat îndeajuns; rămâne un mister apofatic. Acesta este poate şi sensul coborârii minții în inimă de

care vorbesc isihaştii, care trăiesc fericirea ca indicibilă tăcere.

7) *Fericiți făcătorii de pace, că aceia fii lui Dumnezeu se vor chema.*

„Pace vouă!" Cu această formulă îi întâmpină Iisus pe ucenici după înviere. Era un salut şi o binecuvântare pe care ucenicii o vor transmite mai departe lumii, prin Biserica lui Hristos. Este şi astăzi o formulă sacră pentru a aduce liniştea în şi între oameni ca să poată asculta Cuvântul lui Dumnezeu. Dar, în zgomotul şi furia de acum, deşi vorba *pace* e strigată peste tot, ea nu mai e auzită şi, mai ales, nu mai e urmată.

În fericirea a 7-a însă Iisus ne invită şi la altceva. Căci, înainte de a face pace în lume, trebuie să faci pace în tine însuți, să-ți pacifici propriul suflet. Dezordinea din noi este cauza dezordinii din jurul nostru, ca într-o cunoscută poveste orientală, în care un împărat, nemulțumit de neînțelegerile dintre supuşi, îi părăseşte şi se retrage în munți. Revenit după o vreme, găseşte ordine şi linişte în împărăție. Atunci a înțeles că dezordinea fusese în el.

Pacea este mai ales condiția spiritualului, în care orice opoziție trebuie să înceteze, nu numai orice agitație mentală, ci însuşi gândul despre pace, pentru ca harul să poată lucra. În Vechiul Testament, pacea era chiar denumirea centrului spiritual al lumii, *Salem,* în care mare preot era Melchisedec. Microcosmic şi macrocosmic, pacea este condiția capitală pentru ca duhul să devină activ. Această pace este, în gradul cel mai înalt, tăcerea interioară („când însuşi glasul gândurilor tace", spune poetul) în care se poate auzi glasul veşniciei. Şi această pace nu se poate obține decât prin detaşarea de eu şi de lume, prin moarte şi renaştere pentru liniştea supremă

care e ***isihia,*** realizarea supremă a marilor isihaşti ortodocşi. Numai într-o astfel de linişte desăvârşită putem să ne naştem nu ca fii ai oamenilor, ci ca fii ai lui Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa spune că această pace e Sfânta Sfintelor a vieții duhovniceşti. „Căci dacă a vedea pe Dumnezeu este un bine care nu poate fi întrecut de nimic, a se face fiul lui Dumnezeu e numaidecât mai presus de orice fericire".

8) *Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că acelora este Împărăția cerurilor.*

Această Fericire pare să nu aducă nimic nou față de Fericirea a patra. Există totuşi o deosebire importantă, căci în Fericirea a patra dreptatea apare numai ca un țel după care trebuie să flămânzim şi să însetăm, în timp ce în această Fericire dreptatea este aproape o realizare obținută cu prețul prigoanei, deci cu prețul jertfei. De aceea şi răsplata este alta. Vorbeam la Fericirea a patra despre dreptatea în sens etic, dar mai ales despre dreapta cumpănire a lucrurilor, despre echilibrul şi măsura interioară, despre socotința şi chiar despre ordinea şi armonia universală. Aici se pune accentul mai ales pe acea dreptate pe care omul încearcă să o transmită semenilor şi să o realizeze în lume. În acest sens, omul se asociază la opera divină.

Şi aici pilduitor este în Vechiul Testament Melchisedec, al cărui nume înseamnă chiar împărat al dreptății, şi bineînțeles Iisus care a fost El însuşi prigonit pentru dreptate. Din perspectiva acestei dreptăți şi a sacrificiului pe care-l cere, răsplata Fericirii a opta este chiar Împărăția cerurilor, ca şi la prima Fericire.

9) *Fericiți veți fi când vă vor ocări şi vă vor prigoni şi vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minținд, din pricina*

mea, (adversus vos mentientes, propter me). Bucurați-vă şi vă veseliți că plata voastră multă este în ceruri, că aşa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi.

În această Fericire, Iisus vorbeşte tot de cei prigoniți, dar nu pentru dreptate sau pentru vreo altă înaltă virtute creştină, ci chiar pentru El. Iisus integrează toate treptele şi realizările de până acum în persoana sa divină şi cu aceasta integrează pe toți cei prigoniți din pricina lui. Toți cei care îşi jertfesc viața într-un fel pentru El sunt primiți în Împărăția cerurilor. Sensul transformator al jertfei este afirmat aici în mod evident: „Căci cine va căuta să-şi scape viața o va pierde, iar cine o va pierde pentru Mine o va câştiga" (Lc. 17, 33). A se jertfi pentru Iisus înseamnă a muri pentru lume şi a învia întru Iisus. Iar când El spune că „plata voastră multă este în ceruri", acel „multă" nu trebuie luat ca ceva vag, ci ca ceva misterios, inexprimabil; căci aici „mult" poate însemna „tot". Pentru că aici, Împărăția cerurilor, cum spune un teolog contemporan (S. Bulgakov), este situată *in divinis.*

Spuneam la începutul acestei scurte priviri asupra scării Fericirilor că fiecare treaptă comportă o dăruire a omului la care vine ca răspuns un dar divin. Dar poate că darul cel mai deplin este acela al Fericirii însăşi, care e repetat de nouă ori. Ce este atunci Fericirea? Sf. Grigore de Nyssa spune că fericit cu adevărat este Dumnezeu. Deci a fi fericit pentru om ar trebui să însemne până la urmă, a fi ca Dumnezeu, a-ți recăpăta nu numai chipul, ci şi asemănarea cu El. Fericirea supremă aşadar, în sensul termenului latin „beatitudo" (gr. *makaria),* trebuie să fie o stare de contemplație a lui Dumnezeu, de uniune, de îndumnezeire. Luând deci Fericirile ca o scară de realizare spirituală totală, vom remarca, între

altele, că ea poate fi împărțită în diverse moduri, ceea ce măreşte posibilitățile de interpretare, şi deci misterul ei. Cei mai mulți comentatori deosebesc două grupuri: cel al micilor Fericiri, în care intră primele cinci, şi cel al marilor Fericiri, cuprinzând următoarele patru. Această împărțire ia drept criteriu răsplata, darul divin, care este mai curând pământească la primul grup, şi mai curând cerească la al doilea. Am putea spune că primele Fericiri urmează calea orizontală, o cale a virtuților care duce la mântuirea omului, la realizarea deci a omului paradisiac. Această cale poate fi denumită a strămoşilor, a întoarcerii spre origini, a recuperării stării de dinainte de cădere, fapt sugerat de Fericirea a treia care spune că „aceia vor moşteni pământul", în sensul paradisului terestru. În schimb al doilea grup de Fericiri urmează o cale verticală abruptă care pleacă din centrul stării umane pentru a integra stările supraindividuale, ierarhiile îngereşti, şi a câştiga Împărăția cerurilor, calitatea supremă de fii ai lui Dumnezeu şi privilegiul unic de a vedea pe Dumnezeu, de a fi îndumnezeit.

Ca o ultimă semnificație încheind predica Fericirilor, Iisus le spune ucenicilor: „Voi sunteți sarea pământului..." şi apoi „Voi sunteți lumina lumii" (Mt. 5,13). El chintesențiază, astfel, într-o formulă sacră atât sensul primelor Fericiri, cât şi pe cel al ultimelor. A fi sarea pământului, în alchimia spirituală, înseamnă a fi substanța pură care păstrează în germen toate posibilitățile spirituale; iar a fi lumina lumii înseamnă a realiza aceste posibilități, a te identifica cu aurul spiritual care e Iisus. „Eu sunt lumina lumii", spune El în altă parte. Aşa cum El este şi cuvântul pe care-l spune ucenicilor. Iar Lumina şi Cuvântul sunt cele care dau viață veşnică.

Astfel, Lumina şi Cuvântul sunt atât treptele ultime cu care Iisus încheie scara celor nouă „Eu sunt...", cât şi cele cu care încheie scara Fericirilor. Cele două scări sunt, în fond, una singură, căci una este calea spre Iisus, chiar dacă are mai multe cărări.

DE LA PEDEAPSĂ LA IERTARE

Nici un act nu poate rămâne un fapt izolat, ci face parte dintr-un lanț, dintr-un țesut uman şi cosmic, dintr-o rețea care menține coerența şi continuitatea lumii. Ordinea universală face ca acest țesut să-şi mențină echilibrul şi armonia printr-un dinamism de compensații, de plusuri şi minusuri care țin de Justiția divină. Orice act din creație îşi are undeva răspunsul său concordant care dacă nu e vizibil nu înseamnă că nu există, iar dacă nu vine imediat nu înseamnă că nu va veni cândva. Şi chiar dacă noi nu-l percepem, el există. Înțelepciunea populară spune: „se vede c-a venit, de n-a mai venit" (Ion Creangă). Există aşadar o lege universală *(lex perennis)* prevăzută în iconomia divină care nu poate fi înfrântă fără consecințe, chiar dacă acestea nu ne ating în această viață, ci în cealaltă. În întregul ei, însă, existența sa armonizează - chiar dacă paradoxal - căci suma tuturor dezechilibrelor trebuie să fie echilibrul. Dacă, însă, în domeniul fizic, acest echilibru este menținut de o cauzalitate cantitativă, proporțională de la cauză la efect, în domeniul sufletului cauzalitatea e calitativă, putând să apară uneori ca o lipsă de comună măsură între cauză şi efect. Cauze mici pot produce astfel efecte mari şi invers, ca în parabola bobului de muştar. Iar acolo unde această ordine nu este respectată, acolo unde se produce o transgresiune gravă, intervenția Duhului restabileşte echilibrul, căci el suflă când şi unde vrea, acționând miraculos prin intervenții neaşteptate care pot reface într-o clipă dezechilibre acumulate ce par de necompensat.

În domeniul etic, Justiția divină face ca dezechilibrul produs de forțele răului să fie compensat de forțele binelui, face ca orice greșeală sau vină, orice transgresiune a ordinii să fie compensată printr-o reacție concordantă, percepută de om ca o pedeapsă, când, în realitate, ea nu este decât un act necesar pentru ca dezechilibrul să nu producă distrugerea organismului. Pedeapsa nu trebuie luată aşadar ca o măsura destructivă, ci ca una reparatorie pentru a restabili armonia întregului. Există deci un lanț cauzal şi în domeniul etic, dar în care, încă odată, nu este vorba de compensații cantitative, de plată şi răsplată, ci calitative, care pot restabili echilibrul prin acte reparatorii de un alt ordin decât cel material, prin acte consacrate, acte rituale în care se face simțită prezența harului.

Lumea nevăzută, informală, lumea ierarhiilor cereşti a fost făcută de Dumnezeu armonioasă, ordonată, ierarhizată, ca şi întreaga creație. Altfel de ce ar fi spus Creatorul după fiecare zi a genezei: „şi a văzut că lucrul acesta era bun", sau frumos, deci armonios, după versiunea greacă a Septuagintei (*kai eiden ho Theos hoti kalon*). Această ordine s-a menținut până la revolta lui Lucifer împotriva Creatorului. Ca act restaurator, a venit pedeapsa divină, a venit căderea în fundul iadului. Ruptura produsă prin revolta lui Lucifer nu mai putea fi compensată în mod firesc de legea echilibrului cosmic şi a necesitat intervenția directă a Creatorului, intervenția verticală a Duhului care a refăcut echilibrul printr-un miracol cu aspect de catastrofa. Şi ordinea a fost astfel restabilită în creație.

Mai târziu, în Raiul pământesc, greşeala primilor oameni a fost atât de gravă încât amenința echilibrul

cerului şi al pământului. Când însăşi legea ordinii este în pericol, compensația nu se mai produce în mod natural şi pedeapsa lui Dumnezeu rupe continuitatea pentru a restabili echilibrul vertical. Dar după căderea omului din Rai, armonia n-a mai fost niciodată complet restabilită în om, căci păcatul originar a lăsat urme indelebile în sufletul lui. De aici, suferința şi nostalgia care fac din om o ființă în permanentă nelinişte, în continuă căutare a armoniei pierdute.

Şi mai departe, în Vechiul Testament, greşelile omului atrag pedeapsa divină printr-un fel de acțiuni şi reacțiuni concordante, menite să mențină ordinea. Şi este foarte important ca echilibrul să se restabilească în această viață pentru ca sufletul să nu treacă dincolo încărcat de păcate pe care ar fi nevoie să le ispăşească în chinurile iadului sau să aştepte până la judecata de apoi. După legea veche, pedeapsa nu poate fi evitată, dar poate fi uneori atenuată prin jertfe, prin acceptarea de către om a renunțării la bunuri materiale, pentru a obține binele sufletesc. Credința în eficacitatea jertfelor era atât de mare încât Avraam a fost gata să-şi jertfească propriul fiu, pe Isaac, dacă îngerul Domnului n-ar fi oprit sacrificarea, înlocuind-o cu jertfirea unui berbec. În orice caz, prezența atâtor altare în lumea antică este încă o mărturie pentru rolul important pe care l-a jucat jertfa în restabilirea echilibrului între greșeală şi pedeapsă în Legea Veche. Omenirea însăşi a început cu o jertfa care, însă, a fost un mare păcat: uciderea lui Abel de către Cain.

Odată cu venirea lui Iisus în lume, se întâmplă, însă, un lucru miraculos în echilibrul omenirii: *înlocuirea pedepsei cu iertarea.* Iisus compensează păcatul nu atât

cu jertfe, cât cu milă. Căci el spune de la început două lucruri capitale care revoluționează problema justiției în lume: „Eu n-am venit să judec lumea, ci s-o mântuiesc" (In. 12,47). Şi apoi, „milă voiesc, nu jertfă" (Mt. 9,13).

Una din motivațiile pentru care Iisus refuză să judece lumea în timpul vieții sale este legată de marea decădere care era în omenire şi care ar fi dus, în cazul unei drepte judecăți, la pedepsirea şi la distrugerea unei mari părți din lume. Exemplul Sodomei şi Gomorei, ca să nu mai vorbim de Potop, este cât se poate de pilduitor în acest sens. Mai mult, Iisus, referindu-se la omenirea din timpul lui, o vede într-o stare şi mai rea, atunci când se adresează unor cetăți ca Betsaida, Horazim sau Capernaum. „De aceea vă spun că în ziua judecății va fi mai uşor pentru ținutul Sodomei decât pentru voi" (Mt. 4,24). În parabola neghinei, Iisus interzice smulgerea buruienilor „ca nu cumva, smulgând neghina, să smulgeți şi grâul cu ea" (Mt. 13,29). Separarea se va face la seceriş, adică la marea Judecată. Lumea este aşadar bolnavă şi Iisus a venit ca s-o însănătoşească, nu ca s-o judece. Pe bolnav îl faci mai întâi sănătos, nu-l judeci în timp ce e bolnav. În fața lumii bolnave Iisus nu-şi manifestă mai întâi rigoarea, ci misericordia, nu reprimarea, ci iubirea. Poate că aşa cel puțin unii dintre bolnavi vor înțelege lecția lui şi se vor îndrepta. De aceea El spune slăbănogului de la Betesda după ce l-a făcut sănătos: „... de acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu ți se întâmple ceva mai rău" (In. 5,14).

Rezultă de aici că Iisus nu-l judecă pe om, ci-l vindecă. El nu aboleşte desigur judecata, ci doar o suspendă în timpul vieții. De ce? Poate pentru a da omului libertatea să se judece mai întâi el însuşi pe sine, să-şi recunoască

greşelile, să se căiască şi să poată fi astfel iertat şi nu pedepsit. E ca şi cum omul trebuie să fie propriul său judecător înainte de a nădăjdui să fie iertat. Iisus spune la un moment dat: „Şi pentru ce nu judecaţi şi voi singuri ce este drept?" (Lc. 12,57) Iubirea lui Iisus este atât de mare, încât lasă omului libertatea să se judece lăuntric în conştiinţa sa, înlocuind astfel judecata exterioară cu una interioară, care să-l ajute să se echilibreze singur. În urma unei astfel de autojudecăţi, el poate invoca ajutorul divin, căci autojudecata nu înseamnă autoiertare, ci acea deosebire, acel discernământ intelectual care separă adevărul de minciună, binele de rău, acea luciditate care „singură păstrează echilibrul şi libertatea în încercări, ca şi sub revărsarea harului" (A. Scrima). Mai există poate şi un alt motiv pentru care Iisus nu-i judecă pe oameni. „Nu judecaţi ca să nu fiţi judecaţi", spune el mulţimii (Mt. 7). Iisus ştia că puţini oameni pot să aplice dreptatea care este o funcţiune divină, pentru că nici un om nu este, el însuşi, fără păcat, ca să poată ţine dreaptă balanţa justiţiei. Atunci când femeia păcătoasă era pe punctul de a fi lapidată de acuzatorii săi, Iisus le spune: „Cine dintre voi este fără de păcat să arunce cel dintâi cu piatra în ea" (In. 8,7). Şi nimeni n-a mai îndrăznit s-o facă. Nici Iisus n-o osândeşte ci o iartă spunându-i. „Du-te şi să nu mai păcătuieşti". Sunt foarte puţine cazurile când Iisus dă exemple de judecată dreaptă între oameni şi mult mai multe cele în care se vorbeşte de judecători nedrepţi (Lc. 18,1-8). Şi cea mai elocventă pildă de judecată nedreaptă, strigătoare la cer, este chiar procesul lui Iisus şi condamnarea Sa. Iată că nedreptatea era prea mare pentru ca Iisus să judece lumea. Aşa cum spunea şi un mare scriitor antic, de altfel contemporan

cu Iisus (Ovidiu): „Terras Astraea reliquit" - Astrea, zeița dreptății, a părăsit pământul (şi a fost transformată în constelația Fecioarei).

Pentru toate aceste motive, dar în primul rând pentru că aduce un mesaj de iubire pe pământ, Iisus înlocuieşte pedeapsa cu iertarea. În starea de decadență în care se găsea omenirea el schimbă strategia mântuirii din Vechiul Testament, care cerea pedeapsa (ochi pentru ochi) şi jertfa, propovăduind mila şi iertarea. El îşi începe, cum spuneam, învățătura afirmând: „Pocăiți-vă, căci Împărăția cerurilor este aproape". Acelaşi lucru îl spusese şi înaintemergătorul Ioan Botezătorul, semn că se simțea nevoia unei schimbări nu numai de viziune asupra mântuirii, ci şi de lucrare efectivă. Iisus alege acest prilej *(kairos*) pentru a schimba lumea, pentru a nu o lipsi de posibilitatea de mântuire. Iisus blochează pentru un timp balanța judecății divine pentru a da un nou mesaj lumii şi pentru a-i lăsa astfel şansa unei mântuiri prin pocăință şi iertare, prin autoechilibrare, înainte de a apărea în fața dreptului Judecător.

Iisus ştie că omul nu poate să nu păcătuiască. Existența răului în lume ispiteşte şi împinge la călcarea legii. Nu poate să nu fie prilej de păcătuire... Cunoscând natura umană, Iisus n-o idealizează, ci îi oferă posibilitatea să se elibereze de păcat. El însuşi nu poate desființa răul şi deci păcatul, căci ar răpi lumii diversitatea şi omului libertatea. El nu vrea nici să judece şi să pedepsească, pentru că ar transforma lumea într-un imens penitenciar. El oferă o şansa oamenilor să se redreseze spunându-le: Pocăiți-vă! Aici nu e vorba atât de o pocăință în vederea realizării dreptății sociale, care îşi urmează cursul ei atât de relativ. Aici este în joc Împărăția cerurilor, viața veşnică.

Existența pământească poate continua cu conflictele şi nedreptățile ei, dar în Împărăția cerurilor nu se poate intra fără dreptate, obținută chiar cu prețul prigoanei: „Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, căci a lor este Împărăția Cerurilor". Suspendând judecata, înlocuind pedeapsa cu iertarea, Iisus nu aboleşte dreptatea, ci îi dă un alt sens, cel interior, şi o altă posibilitate de realizare, prin pocăință.

Această căință nu este doar un simplu regret sentimental, o părere de rău declarativă; nici numai o formă de autopedepsire, de penitență cum se spune în textele latineşti *(poenitentiam agite).* Pocăința este mai exact exprimată de textul grecesc *metanoiete.* Acest termen presupune o schimbare de perspectivă, de mentalitate, o trecere dincolo de gândurile omeneşti înşelătoare (*meta-nous).* Pocăința trebuie să devină un act total de metamorfoză a ființei umane care-şi re-cunoaşte greşeala, se detaşează de ea, trece dincolo de ea şi se decide să n-o mai repete.

Cunoaşterea, afectivitatea şi voința, întreg sufletul omenesc cu toate facultățile lui se angajează într-un proces interior de purificare, de golire la capătul căruia omul poate fi iertat şi absolvit de păcat, pentru a începe o viață nouă în duh. Şi chiar dacă el va mai greşi, pentru că va mai greşi împins de demon (*erare humanum est, perseverare diabolicum*), imensa milă divină i-a pus la îndemână o adevărată tehnică a purificării şi a iertării, pe care Biserica a transformat-o în ritualul mărturisirii, conferindu-i caracterul de taină, prin invocarea harului atotiertător. În acest mod, mărturisitorul depăşeşte pedeapsa, înlocuită cu un canon, şi trece de la greşeală la iertare prin mila cerească.

Nu vom vorbi despre taina mărturisirii propriu-zise despre care cei ce au harul sunt mai îndreptățiți să vorbească. Vom observa numai că mărturisirea, martorul (duhovnicul) şi mărturisitorul trebuie să formeze o singură entitate pe care harul o învăluie în cele din urmă, anulând păcatul prin puterea Duhului Sfânt. Căci aşa cum spune termenul grecesc - *homo-logia* - mărturisirea este o concordanță, un acord (acelaşi - cuvânt, aceeaşi - gândire, împreună - gândire), o comunicare între mărturisitor şi martor, o comuniune chiar care atrage nu numai cunoaşterea eului ci şi un pact de păstrare a acestei comuniuni. Se stabileşte în acest fel un echilibru între mărturisitor şi martor care este tocmai dreptatea, armonia care odată realizată în suflet face loc duhului care consfințeşte această armonie. Ceea ce părea la începutul mărturisirii o incompatibilitate, o despărțire făcută de demon, de duhul separator (*dia-bolus*) devine, la sfârşitul mărturisirii, o înțelegere, o armonie între martor şi mărturisitor. Ceea ce era dia-logos devine homo-logos, mărturisirea trecând în concordanță, în con-simțire şi, ca rezultat al coborârii harului, transformându-se în con-simțire. Acelaşi lucru îl exprimă şi termenul latin *confiteor* (confesare) care înseamnă împreună vorbire. Astfel împăcat şi purificat, sufletul este deschis, este apt, este vrednic să-l primească pe Hristos sub forma euharistiei.

Iată aşadar că, în esența lor, pocăința - *metanoia* şi mărturisirea *homologia* nu sunt atât acte sentimentale, cât acte de cunoaştere şi de recunoaştere a greşelilor, sunt acte lucide de restabilire a adevărului interior, de reintegrare în armonia originară a ființei. Abia după această reechilibrare în adevăr poate să apară căința ca suferință pentru greşeală, pot să apară lacrimile ca un

nou botez purificator, poate să apară decizia de a se desprinde de păcat. Iar harul pecetluieşte, prin invocarea duhovnicului, acest acord cu aura sa de sfințenie.

Asupra rolului de martor activ al preotului în mărturisire sensul originar al *termenilor* de iertare ne poate lămuri multe aspecte adesea uitate. Termenul grecesc *aphesis* are sensul de dezlegare. Căci păcatul este cel care leagă întradevăr pe om de zidurile iadului, care-l închide între gratiile suferinței.

Termenul latin - *ab-solvere* are şi sensul de a dizolva, căci păcatul este tot ceea ce compactează sufletul uman, îl împietreşte (coagula), iar disoluția, în sens alchimic (solve) este procesul care redă sufletului starea de înlăcrimare care are ca rezultat purificarea. Iar termenul *re-mittere,* având şi sensul de a trimite înapoi, exprimă clar alungarea păcatului în iadul de unde a pornit. In sfârşit, termenul românesc de iertare, derivat din latinescul *liberare, libertare,* împlineşte parcă sensul tuturor acestor expresii redând omului libertatea, eliberându-l cum spune Scriptura din robia păcatului. Toate aceste acțiuni sunt desăvârşite de harul care coboară peste cel ce se mărturiseşte, har invocat de duhovnic pentru că i-a fost dat de Iisus în mai multe rânduri, dar mai ales în arătarea de după înviere: „Luați Duh Sfânt, celor ce le veți ierta păcatele vor fi iertate; şi celor ce le veți ținea vor fi ținute" (Mt. 20,23).

Prin mărturisire, pocăință şi iertare împietrirea păcatului din om se dizolvă, lanțurile robiei se dezleagă, risipirea sufletului se recentrează în jurul chipului divin, şi ființa îşi recapătă capacitatea de a năzui din nou spre asemănarea cu Dumnezeu, pe care o recâştigă, fie şi pentru o clipă, prin împărtăşanie, prin comuniunea

cu Iisus. Nu ne putem ocupa aici de sensul inițiatic al acestor trei trepte: mărturisire, pocăință, iertare.

Sufletul omului este aşadar mântuit de păcat prin mila şi iertarea lui Iisus. Căci aşa cum spusese ucenicilor, „milă voiesc şi nu jertfă" (Mt. 12,7). Dar şi aici trebuie făcute unele nuanțări. Iisus, prin aceste spuse, nu aboleşte jertfa ca mijloc de consacrare a actului uman, ci jertfele de animale, jertfele sângeroase. În Vechiul Testament, Domnul îl oprise pe Avraam de la jertfirea lui Isaac, înlocuind-o cu jertfa unui animal. Iisus duce mai departe această schimbare a jertfei, pentru că nu vrea ca păcatele omului să fie transferate asupra unui animal, în fond nevinovat, făcând din el un „țap ispăşitor". Iisus cere compensarea acestei jertfe de către omul însuşi prin milă, prin ajutor dat celui în suferință. Jertfa se preface în dar, în iubire concretizată în milostenie pentru aproapele. Cele cuvenite lui, Iisus le dăruieşte celui în suferință, El mulțumindu-se în fond cu iubirea omului. Astfel, un dar de bunuri se transformă prin consacrarea iubirii şi a harului (*sacrum facere)* în dăruire sufletească, ce aruncă lestul celor lumeşti pentru a uşura zborul spre cele cereşti. Sf. Apostol Pavel spune: „unde este iertare nu mai este jertfă" (Evr. 10,18). Dar lucrul acesta a fost şi este posibil prin jertfa totală a lui Iisus pentru omenire, şi prin împărtăşirea noastră din această jertfă. Prin sacrificiul lui Iisus dezinteresat, căci el nu avea păcate de iertat, Iisus „ridică păcatele lumii", uşurează sacrificiul nostru, deschizându-ne din nou poarta Raiului. Kenosa lui se transformă în bucuria inimii noastre. De aceea jertfa care ni se cere nouă în cele din urmă este în fond „jertfa laudei".

În marea lui milă şi bunătate, Iisus nu pune nici o limită mântuirii prin iertarea păcatelor, dar pune unele

condiții, aşa cum s-a văzut. În întâlnirea cu ucenicii, la întrebarea lui Petru care vrea să ştie de câte ori poți să-ți ierți aproapele, Iisus spune: „Eu nu zic de şapte ori, ci până la de şaptezeci de ori şapte" (Mt. 18,22). Două lucruri sunt vizibile aici: iertarea noastră este legată de iertarea semenului nostru de către noi, cum se spune şi în rugăciunea domnească: „şi ne iartă nouă greşelile noastre precum şi noi iertăm greşiților noştri". În al doilea rând, nu există limită cantitativă în iertarea greşelilor, Iisus ştie că păcatul este repetitiv, căci demonul lucrează prin perseverență şi acumulare cantitativă. Pentru a-l descuraja şi pentru a-l ajuta pe om, Iisus admite nu numai repetitivitatea păcatului, dar şi pe cea a iertării. Este maxima concesie pe care o face omului, pentru a nu-i restrânge libertatea. Există desigur un risc în această repetitivitate, acela al obişnuinței şi al formalismului. Riscul este al omului, dar până la urmă marea generozitate divină copleşeşte slăbiciunea noastră. Depinde însă de noi dacă ne lăsăm copleşiți de slăbiciunile noastre.

Există şi o altă condiție a iertării, de data aceasta declarat calitativă. În întâlnirea cu femeia păcătoasă, Iisus spune: „multe i se iartă pentru că mult a iubit". Între iubire şi iertare este deci o legătură indisolubilă. Iertarea e un dar al iubirii şi e nelimitat. Căci cum spune Fericitul Augustin: iubeşte şi fă ce vrei.

Este evident însă, pe de altă parte, că cel ce iubeşte cu putere nu mai poate să facă orice, căci iubirea totală se întâlneşte cu adevărul şi dreptatea.

Iată că mila lui Dumnezeu fiind nesfârşită, nemărginită este şi iertarea pe care el o acordă oamenilor. Un singur păcat pare să nu fie totuşi iertat. „Orişicui va

vorbi împotriva Fiului omului i se vor ierta păcatele; dar orişicui va huli împotriva Duhului Sfânt nu i se vor ierta" (Lc. 12,10). Iisus poate într-adevăr orice, dar nu vrea orice. El nu poate să vrea ceea ce e absurd. Şi e absurd să ierți pe cel ce neagă Sf. Duh care prin harul său consfințește iertarea. Şi apoi omul nu poate fi iertat dacă nu doreşte acest lucru, negând Sf. Duh. Împotriva libertății omului Iisus nu poate să vrea să ierte. În legătură cu iertarea există şi un curios pasaj evanghelic, citat de Iisus din proorocul Isaia, care spune: „Căci inima acestui popor s-a împietrit; au ajuns tari de urechi, şi-au închis ochii, ca nu cumva să vadă cu ochii, să audă cu urechile, să înțeleagă cu inima, să se întoarcă la Dumnezeu, şi să-i vindece" (Mt. 13,15) (sau, în versiunea Ev. Marcu, „şi să-i iert" Mc. 4,12). Cine sunt acei pe care Dumnezeu nu vrea să-i ierte? Acei indiferenți, acei care nici măcar nu-şi pun problema iertării?

Iisus merge până acolo cu mila sa încât, în momentul de maximă nedreptate şi ură la care e supus de oameni, în momentul răstignirii, el îşi manifestă totuşi iubirea şi mila spunând: „Iartă-i, Doamne, că nu ştiu ce fac" (Lc. 23,34). Pe cei inconştienți, pe cei nebuni, pe cei care-l prigonesc pe El, Iisus îi iartă. Este un moment extrem al kenosei şi iubirii sale. Este ultimul act de iertare din timpul existenței lui ca Fiu al Omului. Dar la Judecata de apoi, ca Fiu al lui Dumnezeu, când rigoarea lui va trece înaintea milei lui, Iisus nu va mai putea ierta pe toată lumea. Suspendând judecata în timpul vieții sale, Iisus iartă aproape fără limită, iartă şi pe cei nedrepți. Dar la judecata ultimă, condiția iertării va fi dreptatea. La a doua venire, Iisus va judeca pe toată lumea, afară de cei Drepți. „Adevărat vă spun că cine ascultă cuvintele

mele şi crede în Cel ce m-a trimis are viață veşnică şi nu vine la Judecată, ci a trecut din moarte în viață" (In 5,24). Cine pot fi acești drepți, decât cei care obțin din viață sfințenia? Ei sunt cei care având credință şi urmând Cuvântul lui Iisus, care este adevărul, „adevărul îi va face liberi". Ei vor forma pe cei puțin aleşi care vor locui acel „cer nou şi pământ nou" făgăduit de Iisus.

JERTFA ÎNTRE DĂRUIRE ŞI RENUNȚARE

Scurta noastră existență terestră se petrece între două jertfe, între naştere şi moarte, între cer şi pământ; pe o dimensiune orizontală şi una verticală, pe brațele unei cruci pe care suntem crucificați chiar dacă nu ne dăm seama de acest lucru decât în momente de criză. Între aceşti poli suntem tensionați şi sfâşiați, suntem pătimitori şi indiferenți în acelaşi timp. Ceea ce poate face să înceteze agitația şi să se instaleze, fie şi pentru rare momente, liniştea este viețuirea pe pământ având cerul nu atât deasupra noastră ci mai ales în noi, deci în centrul crucii pe o care o purtăm şi care este simbolul unității şi al unificării noastre. Şi acest lucru nu se poate realiza decât prin jertfa, prin jertfa brațelor crucii pentru axul ei şi în cele din urmă prin jertfa crucii pentru centrul ei. Pentru că jertfa este acea putere, acel act care transformă ceea ce este pământ în cer şi ceea ce este cer în binecuvântarea harului care coboară peste noi închizând ciclul unei împliniri; o împlinire care prin reiterare urcă în spirală spre Unificarea supremă. Jertfa transmută ce e exterior în interior, şi interiorul în lumină, liberând astfel schimbul de energii între cer şi om, neîngrădind dinamismul creației, făcând posibilă armonia ei şi pacea omului. Jertfa trebuie să constituie deci pulsul existenței noastre care lucrând între lipsă şi împlinire, între renunțare şi iubire, între nostalgie şi speranță, transformă aspirația în realizare spirituală, fixând-o într-un prezent cel puțin intens dacă nu continuu. Prin renunțare, jertfa creează acel gol pe care îl umple harul.

Prin dăruire, jertfa forțează generozitatea harului. Fără jertfă ne acoperă pământul şi nu mai putem privi cerul. E adevărat că Dumnezeu nu dă harul cu măsură, dar omul nu poate primi acest har dacă nu-i face loc în inima sa în mod liber şi deliberat. Există un echilibru între cer şi pământ care nu se poate menține dacă omul nu renunță la cele prea pământeşti pentru cele cereşti. Căci jertfa nu este numai dăruire ci şi renunțare, nu este numai ofrandă ci şi lepădare, nu este numai generozitate ci şi asceză. Şi este mai presus de toate sfințirea actelor noastre, este sacrificiu, deci *sacrum facere.*

Cândva, în starea lui paradisiacă, jertfa era pentru om numai dăruire, când ființa în Împărăția cerurilor alături cu îngerii, cântând slava lui Dumnezeu. Erau cu toții oglinzi curate care reflectau cerul de lumină, *fără rest,* afară de acela al oglindirii însăşi şi al misterului care nu poate fi reflectat. În tradiția creştină, Dumnezeu nu s-a „jertfit", ca în alte tradiții, ca să creeze lumea pentru că a creat-o din nimic şi din iubire, în bucurie. Sau s-a jertfit de bunăvoie, manifestând absoluta libertate a posibilităților sale infinite, acceptând jertfa ca pe un dar sau ca pe o kenoză. Lumile angelice şi omul originar au răspuns acestei revărsări de lumină cu *jertfa laudei.* E singura jertfă care menține continuu împreună petrecerea armonioasă cu divinul Creator. Dar a venit un moment când chipul lui Dumnezeu în om s-a întunecat, după greşeala primilor oameni. Atunci, între lumina divină şi reflectarea ei de către om a apărut un *rest.* Acest rest este jertfa; el trebuie înapoiat, restituit. Acest rest, ca să nu se acumuleze şi să-l tragă pe om în adâncuri, trebuie să se prefacă în jertfa, în dăruire. Aşa se poate înțelege nu numai necesitatea jertfei ci şi limbajul care o exprimă

în termeni de schimb, de negoț, de pierdere şi câştig, de plată şi răsplată, de renunțare şi răscumpărare, de „piață liberă spirituală", dacă ne este permisă asemenea analogie. Toți aceşti termeni sunt folosiți, desigur, în sens simbolic, dar nu mai puțin real şi semnificativ, căci limba este un document originar, iar simbolismul un limbaj universal. Omul a pierdut, aşadar, fericirea celestă prin greşeala lui, liber consimțită, chiar dacă provocată de demon şi trebuie să o răscumpere prin jertfă. Altfel, bunăvoința divină se transformă în rigoare; trecem în domeniul Justiției care reechilibrează silit, prin pedeapsă, vina sau păcatul. În locul jertfei libere şi liberatoare trebuie să ne supunem atunci asprimii legii pentru restabilirea ordinei. Jertfa o acceptăm noi, în timp ce pedeapsa ni se impune. Şi urmează lungul proces al mărturisirii, pocăinței şi iertării care, paralel cu acela al jertfei, readuce pacea în sufletul nostru.

Din această perspectivă, jertfa nu ar trebui să constituie o dramă a renunțării, mai mult sau mai puțin forțate, la bunurile pământului. Ar trebui să fie un act firesc de reconversiune a pământului în cer, ori de câte ori pământul devine apăsător, acaparator. Dar natura dual㠹 a omului face din jertfă o luptă, o agonie (în sensul originar al cuvântului); căci suntem prea legați de pământ ca să ne desprindem de el, fără să aruncăm *lest*. Şi acest lest este altă față a jertfei; căci lestul nu este, în anumite limite, ceva inutil, ceva superfluu, ci este, dimpotrivă, ceva indispensabil, el asigurând stabilitatea navei; dar dacă este prea mult, nava se scufundă. Jertfind o parte din el, nava pluteşte; suflul duhului se umflă în pânzele ei şi aruncând tot lestul nava poate zbura, apele inferioare se transformă în ape superioare. Pentru

că navă este şi inima noastră în care cerul se întâlneşte cu pământul, în care pământul se poate preface în cer dacă în respirația noastră pătrunde inspirația duhului. Jertfind îngrijorările, lepădându-ne de ele, putem trăi ca şi crinii câmpului, ca şi păsările cerului. Pentru ele jertfa nu există, sau există în mod firesc în fiecare moment, ele neacumulând lest inutil. Jertfa nu este un efort, nu este o constrângere, ci este însăşi natura lor care se înscrie în ordinea creației, care ascultă de legile ei.

Dar jertfa nu este numai un schimb de renunțări şi de daruri. Răspunzând la bunăvoința divină, ea devine un schimb de binecuvântări şi de ofrande (*of-ferae* - a purta în afară, a purta în sus), devine un act consacrat, consfințit şi consimțit. De aici şi denumirea de sacrificiu (în lb. latină, *sacrum-facere*) şi cel de „thysia" sau de *hereion (hieros-sacru).*

Jertfa devine astfel un mijlocitor, un intercesor între om şi Dumnezeu, între desacralizarea pământească şi sfințirea paradisiacă, devine o metodă de semnificare. Ea arde lestul şi consacră restul pe care-l întoarcem cerului. Între a trăi cu sacrul (consacrat) şi a trăi fără el (desacralizat) sau împotriva lui (sacrilegiu) omul trebuie să aleagă consacrarea. Şi nu numai cea specială, rituală, ci aceea de fiecare zi, de fiecare moment, chiar. Fiecare gest al nostru ar trebui consacrat prin pomenirea Numelui lui Iisus. Numai astfel orice act al nostru devine jertfă şi jertfa devine cheia care prin solve-coagula, ne poate deschide poarta Raiului. Ne poate mântui. Trezindu-se pe pământ, primii oameni nu au uitat viața lor din Rai. Acest fapt, această aducere aminte, această nostalgie i-a ajutat să nădăjduiască. Chiar acest gând a fost o jertfă care i-a ținut în interior vii. Dar ei fuseseră blestemați să

lucreze pământul cu trudă. În Rai natura rodea de la sine, omul trebuia doar s-o îngrijească şi s-o păzească, timp în care întreținea continuu un cult al lui Dumnezeu. Trebuia acum să cultive pământul, nu mai puteau să consacre gândul şi fapta lui tot timpul Domnului. A devenit necesar să concentreze actele lui de jertfă în momente şi locuri anume alese; a instituit aşadar jertfa ca ritual, locul de jertfa ca altar şi timpul ca sărbătoare. Oricât ar părea de curios, a fost primul pas spre desacralizare, spre apariția unor comportări profane. Dar pe atunci, lucrurile se petreceau încet...

Primul act al primilor oameni consemnat în Cartea Facerii este tocmai acela al unei jertfe. „După o bucată de vreme Cain a adus Domnului o jertfă de mâncare din roadele pământului. Abel a adus şi el (o jertfa de mâncare) din cele întâi născute ale turmei lui şi din grăsimea lor. Domnul a privit cu plăcere spre Abel şi spre darul lui; dar spre Cain şi spre jertfa lui n-a privit cu plăcere" (Fac. 4,3-5). De ce s-a întâmplat aşa, textul nu ne spune. Abel a jertfit tot ce era mai bun (oaia întâi născută şi grăsimea ei) în timp ce Cain ar fi dat un dar oarecare, crede Sf. Ioan Gură de Aur (*Omilii la Cartea Facerii).* Dar poate Abel era mai plăcut lui Dumnezeu pentru că, fiind păstor, deci nomad, nu era legat de pământ ca acumulare de avere, precum Cain, care era agricultor. Şi Iisus spune despre El însuşi: „Eu sunt păstorul cel bun..." Şi apoi Cain, ca primul născut, primise oricum mai mult, or se ştie că întâi născuții din Vechiul Testament sunt până la urmă prost văzuți (vezi Ismael, Esau, ş.a.). Se spune în tradiție că fumul jertfei lui Abel urca drept spre cer, iar cel al lui Cain se întindea la suprafața pământului. Aşa cum se spune, rugăciunile făcute formal nu se ridică

la cer, ci se acumulează în templu, devenind sufocante. În fond, jertfa lui Abel era un răspuns făcut cu inima bună la binecuvântarea Domnului, era un schimb între coborârea harului şi urcarea liniştită a fumului jertfei. Era o jertfă a consacrării existenței omeneşti, o jertfă a laudei şi a păcii, în timp ce jertfa lui Cain era plină de îngrijorări, de temeri (ca întâi născut) o presimțire a păcatului ce avea să vină. Intre jertfa-consacrare a lui Abel şi jertfa-expiere a lui Cain este poate diferența între seninătatea păstorului şi grijile agricultorului. Iată că cel dintâi născut va fi (spiritual) cel de pe urmă. Fără să insistăm, nu putem să nu remarcăm totuşi că în acest prim ritual de jertfire al omului se trece de la jertfă consacrată la pedeapsă, şi de la pedeapsa neprimită la sacrilegiu, parcurgându-se astfel toată istoria omenirii în câteva versete. Puterea de simbolizare a textelor sacre este imensă. Să mai menționăm totuşi că mitul lui Cain şi Abel nu este fără asemănare cu mitul Păstorului din Miorița, unde este vorba de un omor ritual care transformă moartea în înviere, în nuntă cosmică. Jertfa se transmută în realizare inițiatică. Şi moartea lui Abel va fi răscumpărată prin naşterea celui de al treilea fiu, Set. Urmaşii lui, spune Vechiul Testament, au început „să cheme numele lui Dumnezeu", în timp ce urmaşii lui Cain au început „să zidească o cetate". Comentariile ni se par de prisos.

Majoritatea episoadelor relatate de Vechiul Testament au o legătură directă sau indirectă cu jertfa. Ne vom opri asupra câtorva mai bogate în semnificații. Unul din cele mai cunoscute este acela al jertfirii lui Isaac de către Avraam (Fac. 22). E vorba propriu-zis de substituirea jertfei umane cu una animală. Dar este în acelaşi timp

şi o definire a raportului dintre sacrificator, sacrificat şi sacrificiu. Între sacrificator şi sacrificat nu este vrăjmăşie, nu este deci o luptă. Sacrificatorul îşi iubeşte victima aşa cum îşi iubea Avraam fiul. Sacrificiul devine în acest caz o identificare a unuia cu celălalt, iar sfâşierea sacrificiului se transformă în moarte inițiatică. Numai aşa jertfa nu se preface în crimă, ci în înviere. În absolut, sacrificatorul este Dumnezeu însuşi iar sacrificatul este omul ca fiu al său, sacrificiul fiind un ritual de mântuire, de unificare a omului cu Dumnezeu. La limita istoriei vechi, pentru că omenirea a acumulat atâtea păcate, atâta lest încât amenință să se scufunde sub povara pedepsei divine iar jertfele individuale nu mai sunt suficiente ca să salveze omenirea, Tatăl îşi trimite pe Fiul său ca să ierte păcatele lumii şi să se jertfească pentru mântuirea ei.

O jertfă cu totul aparte în Vechiul Testament are loc în întâlnirea dintre Melchisedec şi Avraam. Aici sacrificiul nu mai este o dramă rituală, ci o sfințire. Melchisedec îl binecuvântează pe Avraam şi seminția lui, oferindu-i pâine şi vin, suporturi ale harului, iar Avraam răspunde cu zeciuiala, cu jertfa lui de bunuri. Aici se produce acel schimb armonic între cer şi pământ, între har şi om, care restabileşte sensul originar al Dreptății ca echilibru, şi care are ca rezultat Pacea în lume. Căci Melchisedec era şi împărat (*malec*) al Dreptății (*tsedec*) şi Împărat al păcii (*salem* - Fac. 14,18-20). Acest misterios Melchisedec pare un reprezentant al unei tradiții mai vechi decât cea abrahamică, poate al unei *tradiții primordiale* coborâte din cer şi care va fi reînnoită prin sacerdoțiul lui Iisus, care, aşa cum spune Sf. Pavel „este preot în veac după rânduiala lui Melchisedec" (Evr. 5,6; 6,20). Este vorba aşadar de o funcțiune sacerdotală cosmică şi soteriologică

ce se perpetuează dincolo de începutul şi sfârşitul lumii, din moment ce Melchisedec este „fără mamă, fără tată, fără neam, neavând nici început al zilelor nici sfârşit al vieții, care a fost asemănat cu Fiul lui Dumnezeu şi rămâne Preot în veac" (Evr. 7,3). Întâlnirea lui Avraam cu el este un moment de culme al Vechiului Testament, un model de jertfă ca binecuvântare şi ofrandă[95].

Tot jertfa stă şi în centrul întâlnirii lui Moise cu Dumnezeu pe muntele Sinai (Exod. 32). Binecuvântarea Domnului ia aici înfățişarea unei noi ordini, a întemeierii unei noi religii; de aceea întreg muntele va deveni un „rug aprins" în care coboară nu numai harul divin, ci chiar Dumnezeu însuşi. Iar în cuvântul Lui se dau chiar regulile sacre ale jertfei şi ale construirii altarelor. Jertfa devine, împreună cu amintirea Numelui divin (Ex. 20,24), temeiul mântuirii omului. Domnul vorbeşte chiar de o jertfă necurmată (Ex. 29,8). Totul învăluit într-o atmosferă de cutremur şi mister care însoțeşte orice teofanie. La această maximă bunăvoință a cerului, mulțimea de la poalele muntelui răspunde cu o jertfă negativă, dacă se poate spune aşa, cea a vițelului de aur, răspunde cu un sacrilegiu. Şi ceea ce este şi mai grav, patronat chiar de Aaron, fratele lui Moise şi preot al iudeilor. Mânia Domnului ia în acest caz locul milei Lui, iar jertfa proastă este reprimată cu pedeapsă, prin spargerea primelor table ale Legii. Mila Domnului este în cele din urmă mai mare şi, după jertfe expiatoare sângeroase şi a rugăciunii lui Moise, greşeala este iertată şi ordinea se restabileşte printr-o nouă Lege, care însă a

95 Prezența tainică, am spune esoterică, a lui Melchisedec în Vechiul şi Noul Testament ar putea fi legată de recunoaşterea, de mai multe ori contestată, a altor tradiții decât cele abrahamice. Cf. R. Guenon, *Regele lumii,* Rozmarin, Bucureşti, 1994.

fost scrisă de Moise pe table, nu direct de Dumnezeu, ci doar sub dictarea Lui. Semnificația acestei răsturnări a jertfei va fi nebănuit de mare, ea perpetuându-se negativ până la Judecata de Apoi.

Ne vom mai opri şi la o altă jertfă, de data asta creatoare, aceea de la construirea templului lui Solomon. Momentul este relatat de mai multe ori în Vechiul Testament fără nici un incident (I Împ. 5; 2 Ioan 2). Tradiția spune însă că, în timpul construirii templului, meşterul fenician ar fi fost ucis de alți trei meşteri care voiau să-i fure secretul. Această jertfă aparent negativă are însă un sfârşit benefic, căci numai aşa a putut fi terminat templul[96]. Regăsim o semnificație asemănătoare în legenda meşterului Manole care-şi jertfeşte soția pentru ca mănăstirea Argeşului să poată fi terminată. Şi în cele din urmă se jertfeşte şi el. Este un ritual de constructori care a lăsat urme până astăzi nu numai în edificarea oricărei clădiri, ci şi în realizarea oricărei relații umane care nu se poate termina şi nu poate dura fără jertfa unui dar şi a unei binecuvântări, care se pun la temelie. Şi acest simbol se întâlneşte cu acel al lestului unei nave, de care aminteam la început.

În sfârşit, vom mai aminti şi un episod major din Vechiul Testament, deşi nu din Pentateuh, acela relatat în cartea lui Iov, care este o paradigmă a suferinței ca jertfă. Deşi este un om drept, Iov este supus unei încercări supreme de către Domnul, cu concursul îngerilor şi al demonilor, care concură deci la împlinirea iconomiei divine. Şi aceasta nu atât pentru a încerca credința lui Iov, ci mai ales pentru a se vădi prin el puterea divină, aşa cum va spune mai târziu şi Iisus la vindecarea orbului

96 Legendă spirituală a constructorilor din Evul Mediu.

din naştere (In. 9,3) şi la învierea lui Lazăr. Iov renunță la tot ce are, în afară de viață, neclintit în dreptatea lui şi supus voii Domnului: „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat" (Iov 1,21). El rabdă tot pentru că vrea tot: vrea să-l vadă pe Dumnezeu. „Urechea mea auzise vorbindu-se de Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,5). Şi Dumnezeu nu numai că nu-l arde arătându-i fața, ci-l binecuvintează. Sacrificiul lui Iov este o luptă cu Dumnezeu, este o agonie în sensul originar al cuvântului, la capătul căreia îl aşteaptă o nouă viață, în fericire şi pace. Jertfa se dovedeşte nu numai restauratoare a unei vieți ce părea pierdută ci şi câştigătoare a celeilalte vieți în Împărăția cerurilor. Aşa putem înțelege de pe acum spusele lui Iisus: „cine îşi va pierde viața pentru Mine o va câştiga". Jertfa este un schimb paradoxal. Şi cum ar putea fi altfel când este un schimb cu Dumnezeu. Va fi rămas uluită lumea veche, atât de legată de ritualul jertfelor ca arderi de tot, când Iisus a spus: „Milă voiesc, nu jertfă" (Mt. 9, 13; 12,7). Dar oare a venit Iisus să abolească jertfa? Sau să-i dea, mai degrabă, un alt rost? În Vechiul Testament jertfa urmărea să înduplece, prin dăruirea de bunuri şi renunțarea la patimi, justiția divină în favoarea omului, să îndepărteze pedeapsa. Iisus care venise să mântuiască lumea nu s-o judece, instaurează iertarea ca mijloc de purificare. Iar iertarea nu este decât preaplinul iubirii, al milei care nu cere jertfă, pentru că iartă aproape necondiționat.

Şi totuşi Iisus nu aboleşte jertfa, pentru că îi schimbă semnificația şi drumul. Pentru iudei jertfa era o dăruire de bunuri prin intermediul elementelor: pământul şi apa care erau simbolizate de pâine şi ulei sau sânge, aşa cum aerul şi focul erau simbolizate de arderea şi fumul jertfei.

Era şi o purificare prin elemente, dar şi obținerea prin ele a binecuvântării divine sau a răscumpărării propriilor păcate. Față de această concepție, Iisus operează o dublă schimbare. Mai întâi, cere ca jertfa să se facă în folosul oamenilor. Ca urmare a iubirii de aproapele şi a milei, Iisus îndreaptă darurile spre oameni şi astfel, prin ei, spre Dumnezeu. La judecata viitoare cei neprihăniți îl întreabă: „Doamne, când Te-am văzut noi flămând sau fiindu-ți sete, sau străin, sau gol, sau bolnav, sau în temniță şi Te-am slujit". Iar Iisus le răspunde: „Adevărat vă spun că ori de câte ori ați făcut aceste lucruri unuia din aceştia foarte mici frați ai mei, mie mi le-ați făcut" (Mt. 25, 37-40)[97]. În acelaşi sens Iisus îi spune tânărului bogat: „... du-te de vinde ce ai, dă la săraci şi vei avea comoară în cer" (Mt. 19,20). Iată cum, prin jertfa îndreptată spre oameni, comorile noastre pământeşti se transmută în comoară cerească. Orizontala crucii se resoarbe în verticala ei. Dar Iisus merge şi mai departe: El cere transformarea jertfei exterioare în sacrificiu interior: „Dacă voieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să mă urmeze" (Mt. 16,24). După *dăruirea* avutului trebuie să urmeze *lepădarea* de sine. Jertfa este, aşadar, nu numai dăruire ci şi renunțare.

Egocentrismul trebuie să lase locul „sinecentrismului" dacă se poate spune aşa. Egoul, ca expresie a individualismului, trebuie lepădat pentru sinea noastră, ca chip al Sinelui divin. Aceasta este crucea pe care Iisus îi cere omului s-o ia cu el, crucea redusă la centrul

97 Să spunem într-o paranteză, că Iisus enumeră aici cele şase mari suferințe ale omului: foamea, setea, lipsa de îmbrăcăminte, înstrăinarea, boala şi închisoarea pe care mila, prin jertfa noastră, trebuie să încerce să le mângâie. A şaptea, moartea, n-o poate mângâia decât El, prin învierea Lui.

ei. Identificat cu această cruce, omul îl poate urma pe Iisus, poate nu numai să se mântuiască, ci să devină desăvârşit. „Fiți dar desăvârşiți, precum şi Tatăl vostru cel ceresc desăvârşit este" (Mt. 5,48). Prin jertfa totală omul se poate îndumnezei. Între om şi Dumnezeu nu mai rămâne nici un rest. Omul înapoiază lui Dumnezeu lumina pe care a primit-o. Devine el însuşi lumină.

Iisus nu numai că propovăduieşte jertfa totală, dar o şi realizează El însuşi, lăsându-o ca model divin umanității. Această jertfă el o integrează în patru trepte: misteric, prin rugăciune, prin suferință şi prin moarte, corespunzând divinului, duhului, sufletului şi trupului.

Misteric sau simbolic, printr-un simbol întrupat şi universalizat, o face la *Cina cea de Taină*[98], dându-şi trupul şi sângele său apostolilor. E vorba de trupul şi sângele său înduhovnicit prezente în pâinea şi vinul sfințite de Duhul Sfânt. Iisus este în acelaşi timp Jertfitor, Jertfit şi Jertfă, este deci un chip al Treimii prin sacrificiu. În acest mod, prin eucharistie, apostolii se identifică şi ei cu Iisus, chiar dacă această taină se produce efectiv numai în clipa aceea. Acest gest instituit ca *ritual* îl vor realiza ulterior toți creştinii, el devenind centrul liturghiei şi al trăirii întru Iisus prin Biserica Lui.

Următoarea treaptă este aceea a rugăciunii ca jertfă a intelectului şi a inimii, pe care Iisus o înalță spre Tatăl prin rugăciunea sacerdotală, pentru El, pentru apostoli şi pentru lume (In. 17,1-26). Pentru Iisus, jertfa ultimă este aceea a laudei şi a reîntoarcerii la Tatăl prin slavă: „Şi acum, Tată, proslăveşte-mă la Tine însuți cu slava pe care o aveam la Tine, înainte de a fi lumea". Pentru

98 Simbolul este o realitate şi nu doar o reprezentare, după expresia lui Al. Schmemann. *Din apă şi din Duh*, trad. Pr.Prof. Ion Buga, Symbol, 1993.

apostoli este jertfa sanctifiantă prin adevărul cuvântului său: „Sfinţeşte-i prin adevărul Tău: Cuvântul tău este adevărul (...) şi Eu însumi mă sfinţesc pentru ei, ca şi ei să fie sfinţiţi prin adevăr...” Pentru oameni este jertfa prin cunoaştere şi iubire, în numele Domnului: „Neprihănitule Tată, lumea nu Te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut şi aceştia au cunoscut că Tu m-ai trimis. Eu le-am făcut cunoscut Numele tău şi li-l voi mai face cunoscut pentru ca dragostea cu care m-ai iubit Tu, să fie în ei, şi Eu să fiu în ei”. Jertfa prin cunoaştere şi iubire, prin rugăciune ca jertfă, duce aşadar tot la unificarea cu Dumnezeu.

Pentru ca jertfa să devină efectivă şi să răscumpere astfel întregul neam omenesc, Iisus transformă jertfa misterică şi jertfa rugăciunii în jertfă totală, în Sacrificiul întregii fiinţe prin suferinţă şi moarte. Viaţa însăşi este jertfită pe altarul întregii omeniri pentru mântuirea ei. Este jertfa care întoarce la Dumnezeu tot ceea ce ne-a dat; este jertfa fără rest; este jertfa care goleşte împlinind. Suferinţa, desprinzându-ne de lume, ne lasă singuri cu Dumnezeu. Când credem că ne-a părăsit, atunci El e mai aproape de noi şi ne trage în sus. În grădina Ghetsemani Iisus se identifică cu crucea pe care o înalţă apoi spre Dumnezeu. Mai întâi El jertfeşte braţul orizontal al crucii spunând: „întristat este sufletul meu până la moarte (Mt. 14,34); rămâneţi aici şi vegheaţi”. Este o primă separare de sufletul pătimitor care se realizează prin disoluţie, prin tristeţea de moarte. Mai apoi Iisus adaugă: „Vegheaţi şi vă rugaţi ca să nu căderi în ispită. Căci duhul este plin de râvnă, dar trupul este neputincios...” (Mt. 26,41). Acum Iisus jertfeşte braţul inferior (trupul) şi superior (duhul) al crucii, prin luciditatea necruţătoare

cu care le priveşte. Sudoarea i se transformă în picături de sânge care cad pe pământ, alt simbol al jertfei. Toată ființa lui se concentrează în paharul suferinței pe care-l va bea, lăsându-se total în voia Tatălui. Dacă apostolilor le dăduse să bea paharul sfințirii lor, Iisus bea acum paharul suferinței care va răscumpăra prin jertfă păcatul omului şi-l va sfinți. Este acea lepădare de sine după care va urma drumul crucii spre Răstignire, transmutând jertfa proprie în jertfa cosmică. Suferința devine astfel dizolvantul universal al făpturii, iar jertfa se transformă prin crucea răstignirii în scara sufletului spre ceruri, pe care un înger coboară să-l întărească (Lc. 22,43).

Răstignirea desăvârşeşte această jertfa exprimată prin cele *şapte strigăte* ale lui Iisus pe cruce:

1) „Tată, iartă-i că nu ştiu ce fac" (Lc. 23,24). În loc să ceară pedepsirea celor care îi vor moartea, Iisus îşi manifestă mila sa nesfârşită şi cere iertarea lor, după cum spusese: milă voiesc şi nu jertfa. Iubirea de aproapele atinge aici o culme, căci Iisus îi iubeşte până şi pe vrăjmaşii săi. Dar cerându-le iertarea Iisus se şi desparte de lume, realizând ceea ce spusese cândva: „îndrăzniți, Eu am biruit lumea".

2) „Adevărat îți spun că astăzi vei fi cu mine în Rai" (Lc. 23,43). În această despărțire de lume, Iisus îl mântuieşte pe cel care crezând în El s-a mărturisit şi s-a pocăit, obținând astfel iertarea în chiar clipa morții. Iertarea, care alături de jertfă, împreună cu jertfa, sunt adevăratele virtuți ale mântuirii noastre. Este o prefigurare a Judecății de Apoi când cei de-a dreapta (oile) vor fi mântuiți, iar cei de-a stânga vor fi damnați (caprele). Ceea ce la naştere a fost exprimat simbolic prin aşezarea lui Iisus între bou şi măgar, aici se realizează efectiv.

3) „Femeie, iată fiul tău. Apoi a zis ucenicului: Iată mama ta" (In 19,26). Iisus în marea lui misericordie nu părăseşte lumea fără să nu o lase în grija Mariei, ca mamă a tuturor celor drepți şi intercesoare a neamului omenesc; iar ucenicul iubit, ca fiu al mamei sale, este fratele lui Iisus, ca şi toți cei ce-l vor iubi pe El. Întreaga omenire vă rămâne însă văduvă de Iisus, pe care va trebui să-l caute în cer sau în Biserica Sa.

4) „Eli, Eli, lama sabachtani" (Mt. 27,46). Plecând din lume Iisus are o clipă de ezitare, când se crede singur, părăsit şi de Dumnezeu. Acest moment al ruperii de lumea pe care o iubea, este o sfâşiere pe care nici chiar El n-o poate suporta fără un strigăt. Dar este mai curând o chemare a Tatălui decât un strigăt de disperare, ca să-i fie mai uşoară trecerea. Este ultima lui rugăciune şi cea mai tulburătoare...

5) „Mi-e sete" (In. 19,28). Nu despre setea trupească vorbeşte Iisus aici, ci despre setea după divin. Căci după ce a băut paharul suferinței, Iisus nu mai poate cere decât o băutură de nemurire, aceeaşi pe care a dat-o apostolilor la Cina cea de Taină. Iisus-omul însetează acum după Iisus Dumnezeu. Lumea îi va da însă să bea oțet.

6) „Tată, în mâinile Tale îmi încredințez duhul" (Lc. 23,46). E şi acesta un semn că duhul este în om şi nu-l părăseşte decât în momentul morții când se întoarce în suflul din care a plecat. De această plecare a duhului se înfioară întreg cosmosul din moment ce pământul se cutremură iar catapeteasma templului se rupe în două. Această ruptură este poarta strâmtă prin care duhul trece în ceruri.

7) „Săvârşitu-s-a" (In. 19,30). Ultimele cuvinte ale lui Iisus sunt nu numai încheierea vieții pământeşti ci

şi desăvârşirea jertfei lui pentru omenire. În momentul în care smerenia este totală, ea e inundată de slavă. Săvârşitu-s-a se transmută în desăvârşitu-s-a. Această jertfă va mai avea un act ascuns, pomenit doar de tradiție: va fi coborârea lui în Iad. Pentru strămoşii noştri, Iisus s-a jertfit nu numai pentru omenirea viitoare ci şi pentru cea trecută. Căci El e jertfă neîntreruptă, dinainte de începutul lumii. Urmându-l pe El ne întoarcem prin jertfă de unde am plecat. Căci prin jertfă ne răscumpărăm nu numai libertatea, dar ne recâştigăm unitatea pierdută, reîntoarcerea sinei noastre în Sinele divin: „Ale Tale dintru ale Tale". Şi recâştigarea Totalității, a Totului în Tot: „Ție aducem de toate şi pentru toate". Prin moarte, jertfa se transmută în înviere.

La capătul acestei păşiri pe urmele jertfei apare limpede uriaşa sa importanță ca mijloc, ca tehnică nu numai de viețuire în acord cu cerul, ci şi de mântuire. Fie că este vorba de daruri sau de rugăciune, de creație sau de suferință, jertfa este, poate, principalul mijloc pe care omul îl poate folosi pentru a-şi sanctifica viața şi a comunia cu cerul. Unită cu harul pe care-l solicită, jertfa devine temeiul fiecărui act omenesc trăit în intenția mântuirii. În acest sens, fiecare act al nostru, dacă nu chiar fiecare gest, ar trebui să fie un ritual în care cerul şi pământul să se întâlnească. Am putea regăsi, astfel, lumina pe care am pierdut-o, căci jertfa este raza care aprinde focul sacru din noi putând urca până la cer, mai degrabă decât fumul arderilor de tot. Prin jertfa laudei în lumină, putem regăsi mila păcii.

TREPTELE RECUNOŞTINȚEI

A mulțumi astăzi pentru un lucru începe să fie un obicei uitat în anumite medii sau dimpotrivă folosit până la banalizare în altele. Oricum, este doar o formă de politețe, de bună creştere, este o valoare civică. În lumea profană, a mulțumi a devenit un automatism, o vorbă care se spune de cele mai multe ori în altă limbă, mai la modă, cum ar fi *merci* sau, astăzi, din ce în ce mai des „thank you".

Ca să aflăm adevăratul sens al mulțumirii trebuie să întrebăm cuvintele, să urcăm spre originea lor, să ne întoarcem „in illo tempore", să recuperăm deci sacralitatea şi simbolismul lor. A mulțumi în limba noastră pare să fi fost cândva o urare derivată din *mulți ani.* În limba franceză, termenul echivalent, *merci,* avea un sens şi mai comun, derivat din latinescul *merces,* care înseamnă negoț. Mulțumirea era deci un schimb, un *do ut des* la nivelul cel mai superficial, acela al schimbului de vorbe; în fond, politețea la nivelul ei formal, cum îi stă bine francezului, şi nu numai lui.

Un pas mai departe spre sensul real facem cu termenul recunoştință care presupune o stare, un sentiment, deci o trăire la nivel sufletesc a unui gând de mulțumire față de aproapele nostru care ne-a făcut un dar, un serviciu deosebit. El se exprimă nu numai în vorbe, ci şi într-o stare de afecțiune mai specială. Recunoştința, *remerciement,* în franceză, este o mulțumire mai adâncă şi mai persistentă, putând dura multă vreme. Atunci când nu devine doar o obligație de care vrem să scăpăm, când nu se preface în *povara recunoştinței.*

Dar recunoştinţa este şi o recunoaştere, deci o întoarcere înapoi a unui gând, o rememorare a unei binefaceri pentru care în mod lucid şi profund mulţumim. Este chiar manifestarea unei dragoste pentru binefăcător. Intrăm cu acest sens nu numai în domeniul moral, având ca temei nu bunurile ci binele, dar şi în acela al cunoaşterii ca reamintire, al unei reamintiri de origine sacră a binelui, a celui care „singur este Bun" şi care toate ni le dăruieşte. Acest sens l-a păstrat mulţumirea şi în alte limbi decât cele derivate din latină *(recognoscere, reconnaissance, riconoscimento)* cum ar fi: *danken,* în germană, (provenit din *denken* a gândi) sau *to thank,* în engleză (provenit din *to think).* Originea trebuie căutată se pare în vechiul grecesc *eudoxa,* a gândi bine.

În sfârşit, sensul şi mai înalt al mulţumirii pare să fie acela folosit în Scriptură, atât în Septuaginta *eucharistein,* cât şi în Vulgata - *grazia,* şi care în limbile moderne se exprimă prin gratitudine, se exprimă prin laudă *(ginos-gloria*). Aici mulţumirea este adresată harului dispensator, şi prin el lui Dumnezeu. În anumite regiuni ale ţării, care păstrează mai bine amintirea din vechime (Maramureş, Transilvania de nord), se răspunde şi astăzi la un dar, la un gest de bunăvoinţă şi chiar de binețe, cu mulţumirea „har Domnului" sau „lăudat fie Domnul". Mulţumirea devine o recunoştinţă întoarsă celui de sus pentru binefacerile sale, pentru binecuvântarea sa - reunire a binelui şi adevărului - devine o laudă, o comunicare cu aproapele în numele Domnului, devine o recunoaştere a lui Dumnezeu şi o slăvire a lui (Ps. 18,23), devine un echivalent al jertfei *eucharistia,* o împărtăşire cu gândul şi inima a harului, o comunicare cu el. Recunoştinţa nu mai are la acest nivel nimic profan în ea; „mulţumesc"

este cea mai înaltă urare, este cel mai scurt ritual de jertfă, care ar trebui săvârşit în fiecare moment al vieții ca răspuns la harul care ni se dă nouă fără măsură. Este reamintirea - *anàmnesis* - a acelui *illud tempus* când omul, la fel cu îngerii, cântă slava lui Dumnezeu. Este reamintirea paradisului.

La începutul lumii, în ceruri, întors cu fața spre Dumnezeu, primul Adam îl „vedea" pe Dumnezeu care se reflecta în oglinda curată încă a sufletului lumii. Împreună cu îngerii el aducea slavă Creatorului pentru că le dăduse lumină şi viață. Era modul lor de a-l recunoaşte şi de a-i mulțumi prin slăvire. După cădere, vederea omului umbrindu-se şi întorcându-se spre făpturile din jur, el nu l-a mai văzut pe Dumnezeu decât ca mister, *in aenigmate.* Şi nu l-a mai descoperit decât în frumusețea creației sau în chipul din inimă, chiar dacă lipsit de asemănare. El nu l-a mai cunoscut decât indirect, prin teofaniile sale. În acest mod, recunoaşterea s-a prefăcut în recunoştință, iar slăvirea în mulțumire. Cunoaşterea propriu-zisă, *gnoza,* înțelepciunea, au devenit, ca reflex al conştiinței, o recunoştință; iar lauda, gloria sa, un gând de mulțumire (*merci, danke* etc.).

Pentru a se apropia din nou de Dumnezeu, omul trebuie să refacă acum drumul invers, de la mulțumire la slavă şi de la recunoştință la recunoaştere, de la conştiință la comuniune. Este un drum de reamintire şi de jertfă. Toate aceste forme de recunoştință le întâlnim în numeroase pasaje din Sf. Scriptură, cu mereu alte şi subtile nuanțe.

La naşterea lui Iisus tot cosmosul a izbucnit în cântece de slavă, de la îngeri la animalele din staul, şi de la regii magi la păstori. La fel a fost slăvit Iisus-prunc în

templu de bătrânul Simeon, pentru care recunoştinţa echivalează cu sacrificiul vieţii: „Acum slobozeşte, stăpâne, pe robul tău în pace, după cuvântul tău" (Lc. 2,29). Iar binecuvântarea, pe care i-o dă nu e decât o recunoaştere a Cuvântului ca *logos* întrupat. Acelaşi cor de slăvire la Botezul Domnului, încununat de glasul lui Dumnezeu Tatăl şi de epifania Duhului Sfânt, într-o aură de sfinţenie care nu se va mai repeta decât pe muntele Taborului, în lumina orbitoare, increată a Schimbării la Faţă.

Desigur, mulţimea-L urmează pe Iisus în peregrinările sale de suprem pelerin şi-l laudă, culminând cu intrarea în Ierusalim când lauda oamenilor răspunde slavei divine. În genere, însă, pe parcursul propovăduirii şi minunilor sale, recunoştinţa va slăbi şi oamenii îşi vor aminti de cuvântul lui doar din când în când, mai ales după minuni, căci ei nu-l recunosc după cuvântul lui, ci doar după semnele pe care le cer de la El neîncetat. Dar, cum spune Iisus, „nu li se va da alt semn decât semnul lui Iona" (Lc. 11,39), care este al pedepsei pentru nerecunoştinţa lor. După vindecarea celor zece leproşi, doar unul singur s-a înapoiat să-şi arate recunoştinţa. Iată zeciuiala jertfei de care era capabilă omenirea chiar avându-l pe Iisus în mijlocul ei. Se mai găseşte, desigur, şi câte un vameş care preface mulţumirea sa în rugă smerită. Dar pe lângă un vameş câţi farisei care mulţumesc formal şi trufaş atunci când nu-şi manifestă zgomotos nerecunoştinţa mergând până la hulă şi ucidere. Tuturor acestora Iisus le va răspunde, cum a răspuns Fecioarelor nebune: „Nu vă cunosc" (Mt. 24,12). Căci cine nu-l cunoaşte pe El aici nu va fi recunoscut de El în pragul vieţii veşnice. Şi ar fi de ajuns un singur

gest de recunoştință şi smerenie, ca acela al femeii care-i spală capul lui Iisus cu lacrimi şi mir (Mt. 26,6), pentru ca Iisus să ne pomenească în împărăția Lui. Căci după această pomenire vom fi noi recunoscuți atunci când nu vom mai avea niciun alt nume decât cel al jertfei noastre. Dar trebuie oare să păcătuieşti ca să poți să fii după aceea rugător şi recunoscător? Sau trebuie să aştepți o minune ca să-ți schimbi gândul (*metanoia*) şi să te inunde recunoştința? Viața în sine nu e un miracol destul de mare pentru a ne smulge mulțumirea, recunoştința şi lauda lui Dumnezeu în fiecare ceas al existenței?

Modelul comportării noastre față de Iisus ar trebui să fie comportarea Lui însuşi față de Tatăl. Căci El nu încetează să aducă mulțumiri cerului şi laudă Tatălui pentru ceea ce făptuieşte. După învierea lui Lazăr, Iisus spune: „Tată îți mulțumesc că m-ai ascultat. Ştiam că întotdeauna mă asculți, dar vorbesc astfel pentru norodul care stă împrejur, ca să creadă că Tu m-ai trimis" (In. 11, 41). Chiar credința, când o avem, ar trebui să fie cel mai mare prilej de recunoştință, căci fără ea ne-ar rămâne necunoscut însuşi sensul existenței. Iisus spune adevăruri care sunt ascunse de la începutul lumii, dar câți îi sunt recunoscători pentru ele? În schimb El îi este recunoscător Tatălui: „Te laud, Tată, Doamne al cerului şi al pământului pentru că ai ascuns aceste lucruri de cei deştepți şi pricepuți şi le-ai descoperit copiilor" (Mt. 11,25). Cei deştepți şi pricepuți cred că nu au nevoie să mulțumească, închipuindu-şi în orgoliul lor că totul porneşte de la eul lor. Copiii singuri, chiar dacă nu mulțumesc formal, sunt recunoscători prin spontaneitatea şi nevinovăția lor, prin uimirea cu care privesc tot ce ne înconjoară. Şi ce recunoştință mai mare

pentru miracolul lumii decât mirarea lor, oglindă şi laudă în acelaşi timp? Culmea slăvirii o aduce, însă, Iisus Tatălui în rugăciunea sacerdotală: „Eu te-am proslăvit pe pământ pentru că am sfârşit lucrarea pe care mi-ai dat-o ca s-o fac. Şi acum, Tată, proslăveşte-mă la Tine însuți cu slava pe care o aveam la Tine înainte de a fi lumea" (In. 17,4). Orice înfăptuire necesită mulțumirea noastră pentru că ea cheamă binecuvântarea harului. Un gând de recunoştință care urcă spre cer se întoarce de-acolo încărcat de recunoaşterea divină şi de benedicțiune. Slava care l-a însoțit pe Iisus la Naşterea şi Botezul Său El o întoarce acum Tatălui înainte de Patimile Sale. Se împlineşte astfel o cale verticală de recunoştință şi slavă. Mulțimea va răspunde însă cu repetate cicluri de nerecunoştință şi hulă. Iisus va răscumpăra această nerecunoştința cu jertfa sa, rupând în acelaşi timp vechea lege: „ochi pentru ochi", cu o nouă lege: „întoarce şi obrazul celălalt". Mulțumirea prin jertfă atrage însă după ea învierea. De această înviere vor avea parte cei care-l recunosc pe Iisus, care-şi amintesc numele Lui. „Să faceți lucrul acesta spre pomenirea mea" (Lc. 22,19), încheie Iisus instituirea Cinei de Taină. Euharistia ca mulțumire (*eu-charistein*) se preface în amintire rituală, în *eucharistia* - comuniune sfințitoare. Se încheie astfel un ciclu al mulțumirii ca recunoştință prin laudă şi jertfă, şi al jertfei ca ofrandă a harului prin binecuvântare.

Desigur, după înălțarea la cer şi după Pogorârea Duhului Sfânt, ucenicii şi primii creştini îi vor aduce slavă lui Iisus, răspunzând la jertfa lui cu jertfa lor. Coborârea harului este răspunsul suprem la recunoştința noastră. Poate nimeni n-a exprimat mai mult şi mai cu putere această mulțumire în predicile sale decât Sf. Apostol

Pavel: „Căci toate aceste lucruri se petrec în folosul vostru, pentru ca harul să facă să sporească mulțumirile, spre slava lui Dumnezeu" (2 Cor. 4,15). La coborârea harului răspunde mulțumirea noastră care urcă spre cer prin slăvire. Se desăvârşeşte un ciclu divino-uman pe care l-a instituit Iisus prin mântuire. Dar nimeni n-a adus mai multă şi mai puternică slavă lui Dumnezeu decât martirii care au răspuns la jertfa cu jertfă. Viața lor a fost o continuă jertfa a laudei. Recunoscând harul, ei au recâştigat Împărăția cerurilor.

Martirii sunt cei care răscumpără prin jertfă neputința şi nemulțumirea noastră. Dar în timpurile acestea s-au acumulat atâta nemulțumire şi uitare, încât nici martirii nu le mai pot răscumpăra. Iar ei sunt din ce în ce mai rari, ca şi miracolele. Iar când apar totuşi, răspunsul nostru e ne-recunoştința, şi chiar ne-recunoaşterea lor. Ceea ce ar trebui să fie datoria noastră, pomenirea, aducerea aminte, se preface în *povara* recunoştinței, care ne îngreunează inima. Există însă ceva şi mai rău, există uitarea şi indiferența. Dar poate că acesta e semnul că dacă noi i-am uitat pe sfinți şi martiri, ei sunt pomeniți în ceruri. Dacă noi i-am uitat ei nu ne uită. Şi dacă noi nu-i mai pomenim, lauda lor din ceruri ar putea fi totuşi şi spre mântuirea noastră. Până la ultima judecată, mila lui Dumnezeu e mai mare decât mânia lui şi decât nerecunoştința noastră. Şi totuşi, cu toată nerecunoştința aceasta, Iisus ne-a lăsat la îndemână posibilitatea recunoştinței şi transformării ei în laudă. Poate nici un lucru nu concentrează şi nu însumează mai bine *treptele recunoştinței* decât ritualul liturgic al *eucharistiei* care este ea însăşi mulțumire şi jertfă, contopite. Mai întâi e momentul aducerii aminte (*anàmnesis*), instituirea eucharistiei la Cina de Taină

când Iisus spune: „Să faceți aceasta întru pomenirea Mea" (Lc. 22,29) Termenul grecesc „an-a-mnesis" este o dublă negație care semnifică suprema afirmație. Este o exprimare apofatică a unui mister care face din această aducere aminte nu numai pomenire, ci o aducere aminte a trecutului în prezent, o înveşnicire a clipei, o transformare a absenței în prezență; care ne face martorii tainei ce a avut loc *in illo tempore,* dar şi *acum şi aici,* ca şi în vecii vecilor. Momentul următor, purtarea în sus a darurilor (*anaphora*), este marcat de cuvintele: „Ale Tale dintru ale Tale, ție aducem de toate şi pentru toate". Dacă *anamneza* anulează timpul, reducând orizontala la un punct, *anaphora* exaltă spațiul prin înălțimea lui, pentru a-l aduce în acelaşi punct. Toate se interiorizează, toate se concentrează, crucea se unifică în centrul ei. Inima noastră se goleşte în aşteptarea coborârii Duhului. În acest moment (*epicleza*) de totală smerenie, de maximă contemplație, de uitare a eului şi regăsire a Sinelui, credinciosul mărturiseşte o triplă recunoştință: „Pe Tine te lăudăm, pe Tine te binecuvântăm, Ție îți mulțumim, Doamne, şi ne rugăm Ție, Dumnezeului nostru". *Laudă, binecuvântare, mulțumire.* Lauda ca slăvire a Domnului, transfigurare a iubirii; binecuvântarea ca recunoştință, în care cuvântul bun şi recunoaşterea adevărului se întâlnesc în cunoaşterea unificatoare; mulțumirea ca închinare în fața harului, ca *eucharistie.* Totul încununat, integrat de rugăciunea care contopeşte în sine pe Cel rugat şi pe cel ce se roagă. În acest moment atemporal de uitare a eului şi exaltare a Sinelui, Sf. Duh răspunde invocării sacerdotului şi rugii noastre şi pogoară transfigurând jertfa. În acest moment, mulțumirea, recunoştința şi lauda se întâlnesc în duh şi devin jertfă,

inima credinciosului umplându-se de har. Contemplarea devine comuniune. Cum spune Iisus: „Eu în ei şi Tu în Mine, pentru ca ei să fie în chip desăvârşit una" (In. 17,23). În acest moment, cum spune tot Iisus, „veți cunoaşte că Eu sunt în Tatăl meu, că voi sunteți în Mine şi Eu sunt în voi" (In. 14,20). Recunoştința devine mulțumire şi laudă mută, devine tăcere.

RECULEGEREA SAU REGĂSIREA DE SINE

Nu trebuie să condamnăm cuvintele pentru că din cauza proastei lor folosiri li s-a degradat sensul original, fie diluându-se, fie alterându-se, fie uneori chiar răsturnându-se, ceea ce duce încet-încet la o confuzie generalizată, imagine a acelui legendar Babel, dar nu mai puțin real. Cuvintele sunt derivate din Cuvântul Suprem, sunt reflexe ale lui, grăunți de lumină care păstrează ceva din lumina originară. Desacralizarea lor ca urmare a secularizării atrage după ea o modificare a gândirii noastre, o exteriorizare a ei, dacă nu chiar o alterare a ei, o întunecare.

Există însă şi exemple, mai puține, e drept, de cuvinte care, plecând de la sensuri foarte concrete, s-au încărcat pe parcurs cu înțelesuri noi mai pure, mai înalte, mai spiritualizate chiar. Unul dintre acestea pare să fie cuvântul reculegere, care plecând de la acțiunea de a culege, de a strânge, de a aduna ceva, printr-un act de întoarcere şi repetare, a început să însemne a aduna gânduri risipite, a strânge idei împrăştiate sau chiar uitate, deci *a aduce înlăuntru ceea ce era exterior.* Şi în acelaşi timp a concentra ceea ce era dispersat, risipit. Asistăm astfel, pe lângă o acțiune de împutinare a conținutului direct sau simbolic al unui cuvânt, ca şi a unui lucru, şi la un act de resimbolizare, de trecere din planul concret în cel psihic sau în cel spiritual, ceea ce se întâmplă mai rar dar se întâmplă totuşi.

Poate părea curios, dar în latină termenul *lego-ere*, căruia i s-a adăugat ulterior prefixul *cum (colligere*) şi apoi

şi prefixul *re (re-col-ligere*), (în limba greacă - *perisylegi*) - a căpătat nu numai sensul de a culege ci şi sensul de a-şi *aminti*, şi chiar sensul de a citi (Nădejde). Amintirea ca reculegere, ca aducere în prezent a unor lucruri trecute, ca adunare în conştiință a unor lucruri uitate, este un act plin de consecințe spirituale legat de acel *anamnesis* grec care făcea (mai ales la Plato) din cunoaşterea umană o anulare a uitării, o aducere aminte a cuvintelor originare, în fond a atributelor divine. Cât despre actul scrierii şi al citirii, acest act intelectual nu este decât acțiunea repetitivă de a aduna litere pentru a forma un cuvânt, a strânge cuvinte pentru a le da un înțeles. Acest sens apare în mod neaşteptat şi mai sugestiv în acțiunea de tipărire a cuvântului care se cheamă culegere, tipograful fiind un culegător[99].

Reculegerea este, aşadar, ceva mai mult decât o simplă culegere în conştiință de fapte sau de gânduri, este chiar altceva. De la o acțiune exterioară, de oprire în drum pentru a privi înapoi sau împrejur, ea s-a transformat într-una interioară, de evaluare a unei existențe. Dacă culegerea este strângerea rodului unei activități, reculegerea este în mod paradoxal renunțarea la această acțiune exterioară, pentru a putea pătrunde mai profund în adâncurile din noi. Căci reculegerea este o atitudine reflexivă care focalizează în inima-oglindă, existența noastră. În ultimă instanță, este întoarcerea la răscrucea din care totul a pornit, este regăsirea şi reintegrarea acelei răscruci pentru pornirea pe un drum nou, este o privire în urma şi înlăuntrul nostru, pentru a găsi puterea de a privi în sus.

99 De pildă, Ispirescu, care era un culegător de folclor oral, se numea pe el şi culegător tipograf; iar Rabelais îşi spunea abstractor de cuintesență, interpretând simbolic acțiunea de cu-legere a mierii din flori de către albine.

Dacă reculegerea are semnificația generală de a strânge la un loc înlăuntrul nostru, în microcosmosul uman, ceea ce este risipit, aceasta înseamnă propriu-zis a reface un drum invers celui parcurs de lume începând de la crearea ei. Căci ce a fost procesul creației dacă nu o continuă multiplicare a lumii de la prima dualitate simbolică, aceea a cerului şi pământului, până la multitudinea tuturor făpturilor. Şi ce a fost crearea omului începând de la primul Adam până la acel „creşteți şi vă înmulțiți şi stăpâniți pământul". Sau care este sensul parabolei Semănătorului, începând cu aruncarea seminței, decât rodirea ei însutită în pământul bun. Reculegerea este procesul invers, de strângere a recoltei şi de readucere a ei la sămânța originară. Este un proces de refacere a unității, chiar dacă într-o mulțime de mici unități din care va porni iarăşi o altă creație. Încheind seria parabolei Semănătorului, Iisus spune: „De aceea orice cărturar care a învățat ce trebuie despre Împărăția cerurilor se aseamănă cu un gospodar care scoate din visteria lui lucruri noi şi lucruri vechi" (Mt. 13,52). Înțelesul pildei rămâne deschis, dar el nu este mai puțin un exemplu de reculegere.

Acest proces de culegere a ceea ce este risipit comportă însă nu numai o adunare a ceea ce este bun, ci şi o aruncare a ceea ce este rău, în fond a neghinei care pentru om trebuie să se facă neîncetat. Reculegerea este deci nu numai o adunare la întâmplare, ci şi o separare, o alegere a aceea ce este bun de ceea ce este rău, o centrare pe gândul bun care până la urmă se întoarce spre Dumnezeu. Acesta ni se pare a fi şi unul din sensurile simbolice ale parabolei Fiului Risipitor. Acest fiu mai mic a cerut de la Tatăl sau averea şi a plecat în lume. Un act evident de

gândire cantitativă şi de divizare. În această îndepărtare de originea sa, el a împrăştiat tot ce primise. El nu mai avea aşadar ce să culeagă, ajungând în mare suferință, în mare pericol. Dar, cum spune Evanghelia (Lc. 15,17), „el şi-a venit în fire". Reculegerea are şi acest sens, de a-ți recăpăta *luciditatea* după o pierdere de conştiință, de a regăsi gândul cel bun după rătăcirea pe cărările lumii, de a găsi ieşirea din labirint şi reîntoarcerea spre origine. În textul latinesc se spune chiar: „in se autem reversus", şi-a revenit în sine, şi-a regăsit centrul propriei sale ființe. Această primă reculegere îl face pe fiul risipitor să vadă lucrurile în adevărata lor perspectivă, calitativă, aceea a duhului, îndemnându-l să se întoarcă la Tatăl său, să revină deci la unitatea împotriva căreia se revoltase, din care fugise. Reculegerea are ca prim rezultat căința, care va duce la iertarea lui deci la reintegrarea în starea de puritate şi liniştire originare. Şi Tatăl îşi primeşte cu bucurie fiul spunând: „Acest fiu al meu era mort şi a înviat, era pierdut şi a fost aflat". Gândind aceste spuse la limită, rezultă implicit că reculegerea este sau trebuie să fie penultima etapă înaintea morții, pentru ca moartea să nu fie nimicire ci înviere. Şi aşa şi este într-un dublu aspect: mai întâi reculegerea faptelor risipite în viață şi care prin spovedanie duce la separarea de ele, la purificare şi iertare; după care poate avea loc împărtăşirea cu Unul Domn Iisus Hristos. În sfârşit, pe pragul morții se pare că această reculegere înseamnă reamintirea, într-o clipă recuperatoare, a principalelor evenimente din trecut: cele rele care trag în jos, cele bune care trag în sus. Este, într-un fel, o primă judecată, aceea a conştiinței ultime înainte de peregrinarea prin vămile văzduhului pe care sufletul o face după moarte. În Cartea

Morților tibetană, această reculegere din clipa morții ia aspectul unei lumini pe care dacă o poți privi şi păstra, în funcție de comportamentul din viață, eşti mântuit. Este probabil un reflex al acelei lumini orbitoare care a umplut mormântul lui Iisus în dimineața învierii. Cred că e inutil să mai adăugăm că fiul cel mare, deşi rămas în apropierea Tatălui, în loc să se reculeagă la vestea reîntoarcerii fratelui risipitor, ca să se poată bucura, el se mânie şi mânia îl duce la revoltă. Lipsa de reculegere îl împiedică să vadă faptul în adevărata sa lumină şi cade în greşeală, deşi era în casa Tatălui. Poate şi căderea în păcat a primilor oameni în Rai este şi ea datorată unei lipse de reculegere, care-i face să acționeze sub impulsul ispitei şi nu sub acel al unei judecăți lucide, al dreptei socotințe. Reculegerea este momentul de cumpănă, de răscruce când trebuie să alegi. Ea nu este suficientă ca să alegi bine, dar este necesară pentru ca dreapta judecată să poată pregăti calea adevărului.

Pentru a pătrunde mai bine sensul reculegerii vom încerca să detaliem demersul ei, să-i vedem diversele aspecte. Reculegerea ni se pare a fi un întreg proces de refacere a ființei, risipită prin acțiunea centrifugă a existenței. Apare mai întâi o stare de conştientizare a acestui fapt, o stare de *luciditate,* o stare de veghe, o trezire din somnolența spirituală şi o smulgere din prea marile îngrijorări ale vieții. Este acea lumină de candelă pe care Fecioarele înțelepte o păstrează tot timpul aprinsă în conştiință pentru a putea distinge întunericul de lumină, pentru a-şi putea vedea drumul. Această lumină aduce în raza ei rememorarea faptelor, gândurilor şi negândurilor noastre. Este adunarea a ceea ce e risipit, e reculegere propriu-zisă. Dar reculegerea înseamnă şi

alegere, înseamnă şi separarea roadelor bune de cele rele, păstrarea unora şi aruncarea celorlalte. Reculegerea este deci un dublu proces de *solve et coagula*; este o etapă de cunoaştere, de dreaptă socotință care duce la separarea eu-lui de sine, la recunoaşterea Sinelui. Este deci şi un proces de purificare, de despătimire care are drept consecință o liniştire a sufletului şi a cugetului. Aceasta este reculegerea propriu-zisă, pentru reîntoarcerea sufletului în liniştea centrului său. Din acest centru regăsit, recules, în stare de receptivitate maximă, golit de ceea ce este lumesc, urmează să se înalțe pe verticală gândul spre Dumnezeu, urmează invocarea Numelui divin urmată de coborârea harului, urmează deci rugăciunea care la limită duce la unirea cu Dumnezeu. Reculegerea propriu-zisă este deci numai o primă treaptă, aceea a concentrării ființei în centrul său, după care urmează abia urcuşul spre unificarea supremă: lumina candelei se sublimează în lumina increată care ne inundă.

Acesta este drumul pe care Iisus îl arată tânărului bogat, ca şi apostolilor, atunci când le spune: „Cel ce vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-mi urmeze Mie...” Reculegerea, în sensul ei total, este tocmai această lepădare de individualitate, este reducerea brațelor crucii la centrul ei, este adunarea ființei într-un bob de muştar, într-un grăunte de lumină. Acest grăunte luminos din inimă (*Luz*), ne arată mai departe calea spre Iisus, urcuşul spre el; căci nu putem să urcăm muntele Taborului fără o rază de lumină şi purtând povara eului în spate. Explicit sau implicit, fără să folosească termenul de reculegere, de multe ori însă subînțeles, Iisus exprimă direct sau paradoxal,

simbolizează de multe ori în parabolele sale acest proces de reculegere ca oprire din drum pentru a „face punctul" (cum se spune în navigație, şi existența noastră este simbolic o navigație, o rătăcire pe mările lumii), pentru a aduna ceea ce e risipit, pentru a concentra şi transmuta multiplicitatea în unitate. Vom cita câteva pasaje revelatoare din Sf. Evanghelie:

„Veniți la Mine toți cei trudiți şi împovărați şi Eu vă voi odihni" (Mt. 11,28). Este aspectul de aruncare a îngrijorărilor, a lestului existenței, pentru a regăsi liniştea pe care apropierea de centrul ființei o dă omului.

„Eu sunt păstorul cel bun, Eu îmi cunosc oile şi ele mă cunosc pe Mine (...) Ele vor asculta glasul meu şi va fi o turmă şi un păstor" (In. 10, 14). Iată un model de adunare a ceea ce e risipit în jurul lui Iisus, care nu e posibilă fără o recunoaştere a păstorului, fără luciditatea şi iubirea pe care o presupune această cunoaştere. Fără ele, demonul risipeşte turma, risipeşte ființa noastră. „Bateți păstorul şi se vor risipi oile". În sens microcosmic, este tocmai credința şi conştiința lucidă a stării noastre periferice din care trebuie să ne reculegem, este chipul lui Dumnezeu în noi.

„Cine nu adună cu mine, risipeşte" (Mt. 12,30). Iată poate expresia cea mai concisă şi mai fulgurantă a reculegerii în Iisus, a centrării, în sinea noastră, pe chipul lui.

În sfârşit, suprema reculegere este aceea din Ghetsimani, este reculegerea *in articulo mortis*, în pragul acestei lumi, este reculegerea totală. Adunându-şi apostolii, cărora le cere să vegheze, Iisus se roagă pentru El şi pentru ei. Lor le cere o reculegere de care ei nu sunt în stare; o vor răscumpăra prin martiriul de mai târziu.

Microcosmic, Ghetsimani este grădina sufletului nostru în care ar trebui să ne putem reculege măcar în clipa ultimă, să putem veghea şi să ne putem ruga, înainte de a trece pragul spre o altă grădină, aceea a învierii.

Există însă şi un refuz al reculegerii, care, pus faţă în faţă cu o bună reculegere, ne este înfăţişat de Iisus în parabola Vameşului şi a Fariseului (Lc. 18,10-14). Posesor al unei învăţături exterioare, fariseul intră în templu să se reculeagă şi să se roage cu o atitudine mai degrabă de retor în piaţă, de orgoliu şi sfidare care sunt tipice individualismului profan. Dimpotrivă, vameşul este simbolul retragerii şi reculegerii în sine şi în liniştea templului, pentru a putea pronunţa în rugăciune numele divin. Smerenia lui uşurează reculegerea şi deschide poarta strâmtă care poate urca rugăciunea spre cer. La limită, această rugăciune repetată incantatoriu măreşte liniştea întregii noastre fiinţe pentru a putea auzi imensa tăcere a lui Dumnezeu. Căci dacă noi nu-L auzim, El ne aude, cum spune un vechi cuvânt de înţelepciune.

Reculegerea este aşadar preludiul întâlnirii noastre cu rugăciunea şi al urcuşului gândului nostru spre cer; este deschiderea inimii spre a primi Cuvântul divin. Ea trebuie să fie posibilă în orice moment, sau cel puţin în clipe privilegiate, începând cu prima licărire de conştiinţă şi până la ultima suflare. Aproape fără să vrem, încercând să scriem aceste rânduri şi căutând drumul spre reculegere, căci scrisul poate şi trebuie să fie o reculegere, am întâlnit pildele Fiului risipitor, a Vameşului şi Fariseului şi chiar a Căderii omului din Rai. Toate aceste pilde formează momente cheie în perioada Triodului, premergătoare marelui post, el însuşi pregătitor pentru patimile şi învierea Domnului.

Faptul e semnificativ, căci această perioadă trebuie să fie în primul rând una de reculegere, de cercetare şi reamintire a faptelor şi gândurilor noastre, pentru a ne putea separa, pentru a ne putea desprinde de ele. În reculegere totul trebuie să tacă, afară de iubire, care ne poartă rugăciunea spre cer.

Iată însă că mulți sunt cei care refuză reculegerea; căci spune Iisus: „Ierusalime, Ierusalime (...) De câte ori am vrut să strâng pe copiii tăi cum strânge cloşca puii sub aripi, şi n-ai vrut". Este aici *refuzul* reculegerii, la scara unei lumi. Ceea ce este posibil pentru fiecare om, nu pare posibil pentru toată lumea. Omenirea nu se poate reculege, şi din această cauză nu se poate purifica. Ea nu se reculege decât în momente de mare criză şi atunci doar superficial şi în parte, după care revine la ceea ce a fost, dar pe o spirală inferioară. Omenirea este o continuă risipire, fără reculegere reală şi deci fără căință, decât printr-un miracol. Dar miracolul durează o clipă şi in această clipă lumea nu se regăseşte suficient pentru a începe o viață nouă. Prinşi în goana din ce în ce mai accelerată a activismului contemporan, oamenii nu mai au timp să se reculeagă. Căci reculegerea cere un moment de oprire, un moment de răgaz pentru reflexia şi adunarea gândurilor. Omenirea este însă prea ocupată şi prea distrată ca să privească în urmă şi în sus. În mod paradoxal, omul de astăzi se mai reculege doar pe un pat de spital sau de închisoare. O reculegere forțată care nu poate să fie o sărbătoare, o reculegere care se risipeşte în suferință, în loc să se adune în meditație. Omenirea nu se va regăsi decât în clipa Judecății din urmă, dar ce va mai găsi atunci, decât doar mila lui Dumnezeu. Un om însă, un individ se poate reculege şi se poate regăsi.

Îşi poate regăsi Sinele, unde îl aşteaptă Iisus, care „stă la uşă şi bate" de la începutul lumii. Reculegerea este întredeschiderea uşii conştiinţei şi inimii noastre pentru ca să poată intra Iisus.

CULTURĂ ŞI ÎNCHINARE

„Ieşit-a semănătorul să semene sămânța sa..." (Mt. 13,3). *Semănătorul, sămânța* şi *semănatul* sunt trei aspecte ale *Tri-unității* divine, ale oricărei creații ca oglindire a creației originare. Iată singura cultură cu adevărat miraculoasă şi benefică, cu atât mai mult cu cât este valabilă în ordinea materială a lucrurilor, ca şi în cea spirituală, căci, aşa cum explică Iisus ucenicilor: sămânța este Cuvântul împărăției, iar ogorul este inima omului. Simbolul este transparent: realitatea celestă se preface în existență concretă şi invers. Această cultură a începuturilor era, în acelaşi timp, şi o închinare, pentru că gestul pe care-l face semănătorul când aruncă sămânța în brazdă, înclinându-se la pământ, este ca o închinare, *inclinatio,* însoțită de o consacrare a roadelor viitoare. La fel, cuvântul rostit şi mai ales cuvântul scris este şi el însoțit de o aplecare peste foaia de hârtie, precedată, cel puțin la un scriitor spiritual, de invocarea harului. Termenul însuşi de *cultură* poartă-n el această dublă semnificație, căci verbul *cultum* are sensul de a cultiva ogorul, însă şi de *a cinsti*, de *a închina* (după Nădejde). Dar această *cultură* benefică de care vorbeşte parabola este urmată, la scurt timp, după căderea *seminței* pe pământ, de un alt semănat, de data aceasta malefic: „Dar, pe când dormeau oamenii, a venit vrăjmaşul, a semănat neghina printre grâu şi a plecat" (Mt. 13,25). A venit deci o noapte peste lume când, în locul seminței bune a cuvântului adevărat, a început să se semene o falsă sămânță, neagră ca şi noaptea, care a stricat cultura. Desigur, şi înainte de semănarea neghinei, sămânța bună putea să cadă

pe un ogor neprielnic (piatră, uscăciune, spini), fiind ameninţată deci să nu rodească. Dar apariţia neghinei a otrăvit cu adevărat cultura. Până la urmă deci, fie că răul este în inima noastră, fie că ne vine de la vrăjmaşul din afară, rezultatul pare să fie acelaşi: compromiterea culturii. Faptul s-a întâmplat pe nesimţite căci somnul sufletului a cuprins încet omenirea care n-a mai vegheat ca să alunge vrăjmaşul sau să aleagă sămânţa. Aşa se face că roadele au început să fie amestecate, mai mult rele decât bune, căci neghina este mai prolifică şi mai rezistentă. *Semănătorul* prevăzuse şi alte posibilităţi de nerodire *a semin ţei*, căci diversitatea inimilor e mare şi libertatea omului de a primi sau respinge sămânţa bună, de asemenea. Cuvântul poate fi bun, dar poate fi pervertit în multe feluri, şi, o dată cu el, cultura. Până la urmă însă, chiar cuvântul bun şi-a pierdut sensul adevărat şi cuvintele s-au amestecat ducând la confuzie. Şi acest lucru s-a întâmplat din momentul în care oamenii au voit să ajungă la Dumnezeu, nu prin închinare, ci semeţindu-se şi ridicând un turn prin care încercau să atingă cerul. Domnul le-a încurcat însă limbile şi, o dată cu Babel, confuzia a sporit până la haos şi până la vrăjmăşie.

Ieşind acum din parabolă şi intrând în viaţă, această trecere de la cultura bună la cultura proastă, de la grâu la neghină, de la mirabila sămânţă la sămânţa impură, s-a petrecut în timp, de-a lungul istoriei, odată cu trecerea de la cultura sacră la cultura profană, odată cu secularizarea vieţii. Şi nu somnul raţiunii a produs această confuzie şi această pervertire, ci mai degrabă insomniile raţiunii şi lipsa de veghe a inimii, care au tulburat şi au obnubilat sufletul, acel ogor bun al începuturilor. Nu vom urmări aici etapele acestui proces de întunecare a culturii, dar

trebuie să spunem că el a mers în paralel cu pierderea *închinării,* în fond a pomenirii *Numelui* lui Dumnezeu. Căci primele cuvinte sfinte care nu pot da decât roade bune sunt *numele, atributele divine.* Se spune, în *Cartea Facerii,* vorbind despre fiul lui Set, Enos: „Atunci au început oamenii a chema Numele Domnului Dumnezeu" (Fac. 5,26). Amintirea acestor *nume* este plină de rod, aşa cum uitarea lor duce la degradare spirituală. Atunci când inima era o oglindă curată, reflectarea *numelor divine* ne dădea chipul lui Dumnezeu, dacă nu chiar *asemănarea* lui care e dincolo de orice cultură. În vremea aceea, cultura era ca o icoană în faţa căreia te puteai închina: *in illo tempore,* pomenirea *numelor divine* se făcea aproape fără întrerupere nu numai în gândul ci în inima noastră. Întreaga viaţă era ca un ritual, toată creaţia era un simbol al arhetipurilor, iar cultura era un cult.

Când, în locul numelor divine, care reprezentau cuvintele perfecţiunii angelice, arhetipurile năzuinţelor umane, omenirea a început să cultive *valorile* a căror origine era în gândirea şi activitatea omului, de atunci a început secularizarea masivă a culturii, profanizarea dacă nu profanarea ei. Când, în locul atributelor divine, am început să rostim, fără rost, tot soiul de nume profane şi să le admirăm, iar apoi să le scriem şi să le închipuim, tot echilibrul culturii şi chiar al lumii s-a clătinat. Iar când valorile s-au degradat şi ele în pseudo-valori şi contravalori, cum este pe cale să se întâmple şi se întâmplă de câtăva vreme, cultura este sufocată de ierburi rele, ameninţând să fie distrusă, şi, odată cu ea, lumea ca spiritualitate. Adevărul s-a prefăcut în minciună, frumuseţea care e splendoarea adevărului s-a desfigurat în imitaţii perverse, binele este ucis cu violenţă.

S-a pierdut până şi *chipul* din oglinda sufletului. Aproape totul s-a schimonosit în monstruozități care ne obsedează, în loc să ne încânte, care ne sufocă în loc să ne purifice şi să ne dea viață. Cum spune un tânăr scriitor contemporan, *simbolul* s-a prefăcut în *vedenie* iar cultura într-o lume de spectre (Dan Stanca).

Pentru a putea reface acea cultură bună a începuturilor, ar trebui să regăsim *închinarea,* care nu e numai un gest sau un gând de mulțumire, ci este tehnica de a uni cerul cu pământul. Ne plecăm, cu gestul sau cu mintea spre pământ, în semn de supunere şi smerenie („capetele noastre Domnului să le plecăm"), după care ne ridicăm privirea din ochiul inimii spre cer („sursum corda - sus inima"), slăvind pe *Cel* care toate ni le-a dat. Un ciclu se încheie astfel şi se deschide un altul, într-o urcare în spirală neîncetată, care ar trebui să se transforme în rugăciune nesfârşită a inimii. Rezultatul acestei închinări, a cărei formă exterioară este *metania,* e o centrare a gestului şi a gândului, a cuvântului spus sau doar murmurat, în inima care devine centrul acestei spire, axul acestei aspirații a rugăciunii. Căci ceea ce se întâmplă cu noi, în timpul metaniei, este o schimbare a centrului de greutate, o transmutare a lui, în inimă, unde se adună gândurile risipite, unde se trece dincolo de gânduri *(metanoia).* Din acest moment, putem aştepta roadele bune, putem nădăjdui într-o recoltă sfințitoare când *sămânța care moare va rodi însutit.* Cultura se transformă în cult, iar închinarea în incantație care nu este altceva decât „jertfa laudei". Căci jertfa este, în realitate, cea care schimbă cultura în cult prin închinare, care o sanctifică prin duh. Aşa cum Iisus a sfințit pâinea ieşită din cuvântul *Semănătorului,* transformând-o prin

jertfa lui perpetuă în „pâinea cea spre ființă". Cea mai desăvârşită închinare a acestei jertfe este cea pe care credincioşii o cântă în timpul *epiclezei* „Pre Tine Te lăudăm, pre Tine Te binecuvântăm, Ție îți mulțumim Doamne şi ne rugăm Ție, Dumnezeului nostru".

Dacă altădată, în epoci şi civilizații tradiționale, exista o complementaritate verticală între *închinare şi cultură,* astăzi această complementaritate, aplatizată pe orizontală, a devenit tot mai mult o contradicție. *In illo tempore,* cultura ca ansamblu, avea rădăcini în cer şi se axa pe închinare ca izvor de in-spirație şi putere de înfăptuire, ca punte de legătură între cer şi pământ: ea se sprijinea şi se înfăşură pe închinare ca vița pe arac, iar roadele ei slujeau bucuriei de a trăi, dându-i un rost deplin. Astăzi cultura şi-a mutat centrul din cer pe pământ, din Dumnezeu în om, din Sine în eu, din arhetipuri în valori, aşa încât nu mai e o cultură sacră, ci una profană.

Au fost aşadar, la începuturi, *textele sfinte* şi apoi *comentariile* lor inspirate, ca în Patristica ortodoxă, care țineau loc de cultură, împreună cu *icoanele şi muzica liturgică*; şi care formau rădăcina unui cult a cărui coroană era *Scriptura.* Din meditarea lor sau din imitarea lor creatoare, a apărut o cultură sacră, simbolică, a cărei receptare deschidea omului ferestre spre cer. Dar sărăcirea acestei culturi, risipirea şi apoi adunarea ei pe valorile relative ale minții omeneşti, a dus la culturi umaniste precare, generatoare de opere tot mai triste, când nu sunt de-a dreptul degradante sau chiar profanatoare, insuflate de duhurile adâncurilor. În vremea aceea, cultura a produs roade sfințite ca marile cărți sacre ale omenirii sau ca marile epopei, de la *Iliada* la

Odiseia şi de la *Divina Comedia* la *Teatrul* lui Shakespeare, ca să ne referim doar la literatură: astăzi ea secretă, ca să tăiem scurt de-a lungul veacurilor, cărți şi opere mai mult ori mai puțin incoerente şi dizolvante. Mai sunt, e adevărat, autori singulari care, axați pe cultul şi pe doctrina creştină, mai ales cea ortodoxă, creează încă opere viabile. Dar, cu câteva flori, nu se reface o grădină. Ne întrebăm, de altfel, dacă există, cu adevărat, o singură operă mare şi un singur autor de geniu care să nu aibă, la orizontul său, o lumină transcendentă. Astăzi, încet dar sigur, cultura se dezagregă în fragmentele informe ale unei lumi şi ea în curs de destrămare.

Se vorbea mai ieri şi se mai vorbeşte şi astăzi de o *salvare prin cultură.* Ni se pare o iluzie, dacă nu un non sens. Cum să te salvezi printr-un act, printr-o gândire care nu se mai centrează pe atribute divine, pe arhetipuri nepieritoare, ci pe valori umane relative, din ce în ce mai caduce şi mai derizorii, când nu sunt de-a dreptul produse ale neantului, care, de altfel, nu poate produce nimic. Se spune, la noi, că generația anilor ‚30 şi chiar generația anilor ‚60 s-au salvat prin cultură. Dar s-au salvat într-adevăr, în afară, poate, de câteva figuri fără pereche? Şi-au salvat poate viața, dar şi-au salvat şi sufletul? Căci la ce slujeşte să câştigi toată lumea, dacă ți-ai pierdut sufletul (Mt. 16,26). Să admitem totuşi că, la noi, ca şi aiurea, cultura interbelică a mai dat câțiva autori importanți care, chiar dacă nu erau axați pe divin, mai priveau din când în când, cerul. Dar generațiile de astăzi ce şanse mai au să se salveze printr-o cultură care somnolează şi nu pare să se mai trezească? Ce şanse mai au aceste generații când, până şi mentorii ei, puținii ei mentori sunt atât de dilematici, chiar dacă sunt animați

de bune intenții? Când nu sunt nici reci, nici calzi, ci doar căldicei, sau şi mai rău, doar indiferenți?

Astăzi, când, chiar în cer, se dă o luptă între oştirile arhanghelului Mihail şi oştile balaurului (Apoc. 12, 7), ni se pare derizoriu şi periculos să mai oscilăm, în intervalul dintre rece şi cald, dintre dreapta şi stânga, în căutarea unui *centru* care nu mai există decât în cer. Lupta trebuie aşadar transferată pe verticală, prin *închinare,* punctul de sprijin trebuie ridicat cât mai sus pentru ca lumea şi cultura să capete stabilitate, chiar dacă balanța va fi să oscileze amenințător. Trebuie să scormonim în cenuşă, pentru a reațâța *rugul aprins al ortodoxiei,* înainte de stingerea acestei culturi; dacă nu a acestei lumi.

Asociația *Prietenii Bucovinei* a fost înființată în 2005 pentru a susține activitățile culturale desfăşurate pe lângă Biserica Monument Unesco din Pătrăuți.

Primul proiect finalizat al voluntarilor implicati este Muzeul *Casa Preotului Bucovinean*, muzeu deschis în anul 2007, pe lângă biserica ştefaniană din Pătrăuți.

Prietenii Bucovinei au lansat mai multe sit-uri web, în vederea promovării valorilor creştine. Dintre acestea amintim: www.locurile-sfinte.ro; www.patrauti.ro;

Din anul 2011, *Prietenii Bucovinei* au inițiat şi susținut proiectul *Harta Bucovinei pentru fiecare pelerin*. În cadrul acestui proiect se distribuie în pensiunile din Județul Suceava fluturaşi cu harta monumentelor creştine ale Bucovinei.

Din anul 2009, Asociația *Prietenii Bucovinei* s-a înregistrat la Biblioteca Națională a României ca editor de carte. Editura se numeşte *Heruvim* şi a scos până în prezent: *Semințe de înțelepciune*, de Paula Vartolomei; *Pelerinaj în spațiul sacru bucovinean*, de Gabriel Herea; *Grija cea mai mare trebuie să o avem pentru viața cea veşnică*, de Preot Constantin Morariu; *Omul în tradiția creştină*, de Florin Mihăescu; *Pătrăuți 1487*, de Petru Palamar şi Gabriel Herea. Cartea de față este un produs al efortului voluntarilor Asociației. Tiparul cărții este plătit din donații şi din contribuția de 2 la sută din impozitul pe salarii, contribuție dirijată către Asociația *Prietenii Bucovinei* de susținătorii activităților culturale de la Pătrăuți.

Mulțumim tuturor celor ce susțin activitățile noastre.

Pr.dr. Gabriel Herea
Asociația Prietenii Bucovinei
Cod Fiscal 18167053
IBAN: RO 04 RNCB 0234 0369 9753 0001
Tel. 0740057712; Email: parintelegabriel@yahoo.com

Scrierile sacre sunt ... o traducere, o transcriere a gândului divin, făcând posibilă trecerea de la limbajul îngerilor ... la limbajul omenesc. Și cum logosul divin fulgurant nu este întotdeauna încăput de cuvintele omenești discursive, evangheliștii ca și Iisus apelează de multe ori la simboluri ...

O pildă este ... un mijloc de cunoaștere mai înalt decât vorbirea obișnuită, este chiar un mod de a cunoaște tainele cerești care printr-o simplă expunere discursivă nu pot fi înțelese. Căci pilda transmută sensul imediat în sens arhetipal, separă omenescul de divin, unindu-le în același timp în mod surprinzător și pătrunzător.

Florin Mihăescu

ISBN 978-606-92406-6-3